قرۃ العین حیدر
کے ناولوں میں تاریخی شعور
خورشید انور

PDF By :
Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell Number : +92 307 2128068

Facebook Group Link :

https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں

تاریخی شعور

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں

تاریخی شعور

خورشید انور

انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دلّی

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو ہند نمبر ۱۴۲۶

سنہ اشاعت :	۱۹۹۳ء
قیمت :	۷۵ روپے
بہ اہتمام :	شمیم جہاں
تزئین کار :	انیس احمد
طباعت :	ثمر آفسیٹ پرنٹرز، نئی دلّی

QURRATUL AIN HYDER KE

NOVELON MEIN TARIKHI SHAOOR

KHURSHID ANWAR

Price 75/-

1993

ISBN 81-7160-046-8

BOOK DEPOT BRANCH:
ANJUMAN TARAQQI URDU (HIND)
URDU BHAWAN, 2ND FLOOR,
CHOWHATTA, PATNA-800-004

Head Office:
ANJUMAN TARAQQI URDU (HIND)
URDU GHAR, ROUSE AVENUE,
NEW DELHI - 110 002

امّی کے نام

فہرست

حرفِ آغاز

اردو کے کسی بھی ناول نگار نے انسانی تاریخ کا اتنا وسیع مطالعہ نہ کیا ہوگا، جتنا قرۃ العین حیدر نے کیا ہے۔ انسانی اور سماجی علوم پر ان کی گہری نظر ہے۔ انھیں فلسفے اور خاص طور سے وقت کے فلسفے سے غیر معمولی دلچسپی ہے۔ انھوں نے اپنے ناول "آگ کا دریا" کی بنیاد وقت کے فلسفے پر رکھی ہے۔ بعض نقادوں نے اس ناول کو تاریخی ناول کہا ہے، جو درست نہیں۔ عبدالحلیم شرر اور بعض دوسرے ناول نگاروں نے تاریخی واقعات یا تاریخی کرداروں کی بنیاد پر ناول لکھے ہیں۔ جب کہ قرۃ العین حیدر نے ماضی کے واقعات یا کرداروں کو نہیں تاریخی شعور کو بنیاد بنایا ہے۔ جس کا مکمل اظہار "آگ کا دریا" میں ہوا ہے۔ اسی شعور کی دین وقت کا یہ تصور ہے کہ مستقبل کی حیثیت ایک تصور سے زیادہ کچھ نہیں۔ حال ایک لمحہ ہے جو وجود میں آتے ہی ماضی کا حصہ بن جاتا ہے اگر اس کائنات کی کوئی چیز حقیقی اور نہ بدلنے والی ہے تو وہ ہمارا ماضی ہے۔ حال ماضی کا بھی حصہ ہے اور مستقبل کا بھی۔ حال کا ہر لمحہ ماضی اور مستقبل دونوں سے جڑا ہوا ہے۔ وقت کی طرح تاریخ کا بھی نقطۂ آغاز ہے اور نہ نقطۂ انتہا۔ کوئی نہیں بتا سکتا کہ یہ کب شروع ہوئی اور کب ختم ہوگی۔ ازل اور ابد دونوں آغاز اور انتہا کی قید سے آزاد ہوتے ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے ایک رپورتاژ میں لکھا ہے کہ " ڈھاکہ سو رہا ہے، وقت جاگ رہا ہے۔ ماضی حال میں موجود ہے، اس بات کو کوئی نہیں پہچانتا، جس طرح مستقبل حال میں موجود ہے، اس بات کو بھی کوئی نہیں جانتا۔"

قرۃ العین حیدر کا عقیدہ ہے کہ زندگی ایک صراطِ مستقیم ہے جو بالکل سیدھی ہے اور

تنگ ہے۔ اس راستے پر انسان ازل سے چل رہا ہے اور ابد تک چلتا رہے گا۔ اس کے سفر کا آغاز پیدائش سے ہوتا ہے اور اس کا اختتام موت پر ہوتا ہے۔ اسی لیے اُن کے ناولوں کے تمام کردار آنے والے کل کے خوف میں گرفتار ہیں۔ "آگ کا دریا" قرۃ العین حیدر کا پہلا ناول ہے، جس میں ہمہ گیر تاریخی شعور ملتا ہے۔ ہندوستان کی ہزاروں سال کی عظیم الشان تہذیب اور فکر و فلسفہ ہمیں اپنے وجود کا احساس دلاتا ہے۔

"آگ کا دریا" کی ابتدا میں قدیم ہندوستان کی تہذیب کی عظمت کو خراجِ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔ مہابیر، گوتم جیسے عظیم انسانوں اور رام اور کرشن جیسے اوتاروں کی شخصیتوں کے تابناک پہلو دکھائے ہیں۔ ہندوستان کے قدیم فلسفیوں اور فن کاروں سے ہمارا تعارف کرایا گیا ہے۔ ڈھائی ہزار سال پہلے ہندوستان میں پیدا ہونے والا گوتم نیلمبر مختلف زمانوں میں ابوالمنصور کمال الدین، ابوالمونشور، نواب کمن، گوتم نیلمبر دت، کمال رضا اور گوتم ایک ہی شخص مختلف ناموں اور شکلوں کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔

کئی ایسی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، جن میں قرۃ العین حیدر کے فن کا جائزہ لیا گیا ہے لیکن خورشید انور صاحب نے قرۃ العین حیدر کے فن کے صرف ایک پہلو کو اپنا موضوع بنایا ہے اور وہ موضوع قرۃ العین حیدر کا وہ تاریخی شعور ہے، جس کا اظہار ان کے ناول "آگ کا دریا" میں ہوا ہے۔ خورشید انور صاحب نے ہندوستان کی تاریخ کے متعلق مختلف نظریات، ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور جیسے موضوعات پر تفصیل سے گفتگو کر کے قرۃ العین حیدر کے مختلف ناولوں، خصوصی طور پر "آگ کا دریا" کے حوالے سے قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا جائزہ لیا ہے۔ خورشید صاحب کی یہ کتاب قابلِ قدر ہے۔ انھوں نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے کام کیا ہے۔ وہ ذہین اور باشعور نوجوان ہیں۔ ان میں تنقیدی اور تجزیاتی صلاحیت غیر معمولی ہے اور پھر بڑی بات یہ کہ تنقید کرتے ہوئے وہ غیر جانب داری اور ایمانداری کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتے۔

خلیق انجم

پیش لفظ

داستان اور تاریخ فطرتاً ایک دوسرے کے اتنے نزدیک ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کو بے حد متاثر کرتے ہیں۔ داستانیں انسانی زندگی کے تجربے اور تخیل کی جیتی جاگتی تصویریں ہیں اور تاریخ اس زمین پر انسانیت اور فطرت کی سلسلے وار کہانی۔ داستان اور تاریخ دونوں میں بہت گہرا رشتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد قدیم اور عہد وسطیٰ کی شاعری اور ساتھ ہی داستانوں میں تاریخی نقوش کافی حد تک ملتے ہیں۔ داستان کی نئی شکل ناول میں تاریخ کا استعمال اس صنف کے نقطۂ آغاز سے ہی ہونے لگا تھا۔ انگریزی ناولوں میں تاریخ کا استعمال حالاں کہ اٹھارویں صدی کے آغاز سے ہی ہونے لگا تھا لیکن صحیح معنوں میں تاریخ کو بنیاد بناکر ناول لکھنے کا کام سر والٹر اسکاٹ نے شروع کیا۔ تاریخ کو بنیاد بناکر لکھا گیا سر والٹر اسکاٹ کا ناول "دے ورلی" ۱۸۱۴ء میں شائع ہوا اور بے حد مقبول رہا۔ اس کے بعد انھوں نے کئی ایسے ناول تصنیف کیے جو تاریخ کو بنیاد بناکر ہی لکھے گئے تھے۔

ہندوستان میں تاریخ کو بنیاد بناکر ناول لکھنے کا سلسلہ بنگالی زبان سے شروع ہوا۔ ۱۸۶۵ء میں بنکم چٹرجی نے "درگیش نندنی" لکھ کر اس قسم کے ناول تصنیف کرنے کا راستہ ہموار کیا۔ بنکم چٹرجی نے "درگیش نندنی" کے بعد "مرنالنی" اور "راج سنگھ" تصنیف کیے جو اسی طرز پر تھے۔ اس معاملے میں مراٹھی ادب بھی پیچھے نہیں رہا۔ ہری نارائن آپٹے نے ۱۸۹۵ء میں "اوشا کال" لکھ کر مراٹھی ادب میں تاریخ پر مبنی ناولوں کی بنیاد ڈال دی۔ ان تمام ناولوں کو مکمل طور پہ تاریخی ناول تصور کیا جاتا ہے۔

لیکن ہماری بحث تاریخی ناولوں سے نہیں بلکہ قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں تاریخی شعور سے ہے۔ قرۃ العین حیدر کے یہاں تاریخ ناول کی بنیاد ضرور بنتی ہے۔ لیکن ان کے کسی ناول کو

تاریخی ناولوں کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ تاریخی ناولوں کے لیے ضروری ہے کہ ناول کا پلاٹ کسی تاریخی واقعے پر مبنی ہو اور ساتھ ہی اس واقعے سے وابستہ ہستیاں اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ پلاٹ میں شامل ہوں یا پھر کوئی تاریخی ہستی پلاٹ کا مرکز ہو اور اس شخصیت سے وابستہ اہم واقعات پلاٹ میں شامل ہوں لیکن جہاں تک تاریخ کو صرف بنیاد بنا کر لکھے جانے والے ناولوں کا تعلق ہے، ایسے ناول تاریخی ناول نہیں کہے جاسکتے۔ ایسے ناولوں میں تاریخی شعور کی تلاش کا مقصد صرف اتنا ہے کہ کس طرح ان ناولوں میں تاریخ کا استعمال کیا گیا ہے، کن کن تاریخی واقعات اور حالات کے ذریعے ناول نگار نے ناول میں رُوح پھونکی ہے۔ ناول نگار کس حد تک تاریخ کے ذریعے اپنی بات کہنے میں کامیاب رہا ہے۔ تاریخ کو ناول کی بنیاد بنانے میں اس نے تاریخ کے کن کن پہلوؤں کا سہارا لیا ہے اور ان سب سوالوں کو اُٹھانے سے قبل یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ناول نگار کا تاریخ کے متعلق نظریہ کس قسم کا ہے اور جس میں عہد یا جس ملک کی تاریخ کو اس نے ناول کی بنیاد بنایا ہے اس کے متعلق مورخین کی کیا رائے ہے۔

تاریخ کیا ہے؟ ہندوستان کی تاریخ (جو کہ قرۃ العین حیدر کے ناولوں کی بنیاد ہے) کے متعلق مختلف نظریات کیا رہے ہیں۔ ان سوالات پر دیگر نظریاتی سوالات کے ساتھ مقالے کے مختلف ابواب میں بحث کی گئی ہے۔ یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ قرۃ العین حیدر تاریخ کے متعلق کس قسم کے خیالات رکھتی ہیں اور ان کی نظر میں ہندوستان کی تاریخ کس قسم کی ہے۔

قرۃ العین حیدر کے یہاں تاریخ وقت کے تسلسل کا نام ہے۔ ان کے نزدیک اس کائنات کی پوری تاریخ وقت کی رُوانی میں گزرے ہوئے ماضی سے عبارت ہے۔ گزرے ہوئے وقت نے ماضی کی شکل میں مستقبل کو جو کچھ بھی دیا ہے وہی تاریخ ہے۔ ایک مقام پر وہ لکھتی ہیں:

> "یاد رہے پچھلا وقت آج سے منسلک ہے۔ کوئی سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوتا۔ ازل سے ابد تک وجود پیہم اور مسلسل اور مستقل ہے۔ ماضی کا ہر واقعہ ہم سے بہت نزدیک۔"[۱]

وقت کا یہی سلسلہ ماضی کو حال سے منسلک کر دیتا ہے اور ہر لمحہ اور ہر حال ماضی میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ وقت ہمیشہ مستقبل کی طرف رواں رہتا ہے۔ یہی روانی گزرے ہوئے وقت کو ماضی میں تبدیل کر کے انھیں تاریخ کا نام دیتی ہے۔ تاریخ کا یہی تصور قرۃ العین حیدر کے تمام ناولوں

میں دیکھنے کو ملتا ہے۔

قرۃ العین حیدر کے اب تک سات ناول اور چار ناولٹ شائع ہوئے ہیں۔"میرے بھی صنم خانے" "سفینۂ غمِ دل" "آگ کا دریا" "آخرِ شب کے ہمسفر" دو جلدوں میں سوانحی ناول۔ "کارِ جہاں دراز ہے" "گردشِ رنگِ چمن" اور "چاندنی بیگم" ان کے ناولوں کے نام ہیں۔ "دلربا" "سیتا ہرن" "چائے کے باغ" اور "اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجو" ان کے چار ناولٹ ہیں۔

حالانکہ تاریخ کے مختلف پہلو ان کے تمام ناولوں میں نظر آ جاتے ہیں۔ لیکن "آگ کا دریا" ایک ایسا ناول ہے جو چوتھی صدی قبل مسیح سے لے کر جدید دور کے ہندوستان تک کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ ناول "میرے بھی صنم خانے" اور "سفینۂ غمِ دل" کے بعد شائع ہوا۔ لیکن اس ناول میں تاریخ کے جن چار اہم ادوار کی عکاسی کی گئی ہے، اس میں سے صرف ایک دور (جدید دور) ہی ان کے پہلے دو ناولوں میں نظر آتا ہے۔

"آگ کا دریا" کے متعلق خود مصنفہ نے لکھا ہے:

"آگ کا دریا" اپنے آپ میں کوئی تاریخی ناول نہیں ہے۔ اس کے اہم کردار مسلسل وجود کے مقصد کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ یہی تلاش تو انسان، فرد اور ساتھ ہی سماج کے ایک حصے کی شکل میں زمانے سے کرتا چلا آ رہا ہے۔ یعنی اپنی تکلیفوں، امیدوں اور خواہشوں اور کامیابیوں کے درمیان سے اپنے آپ کو اور اپنے ماحول کو برابر ابھارتا رہا ہے۔ میں نے ہندوستان کی لمبی، الجھی اور ٹیڑھی تاریخ کے چار مخصوص ادوار اس کام کے لیے منتخب کیے ہیں۔ یہ ادوار ہیں:

۱۔ چوتھی صدی قبل مسیح

۲۔ پندرھویں صدی کا نصف اول اور سولہویں صدی کا نصف آخر

۳۔ اٹھارویں صدی کا اواخر اور انیسویں صدی کا بیشتر حصہ

۴۔ عہدِ جدید"۔[۲]

(ہندی سے ترجمہ)

ادوار کے اس انتخاب کی وجہیں بیان کرتی ہوئی وہ آگے لکھتی ہیں:

"چوتھی صدی (ق.م) میں وہاروں میں ہونے والی نئی فکری تحریک کی شکل میں بدھ ازم نے ملک کی قدیم روایتی رَوِش کو ایک نیا موڑ دیا۔ سولھویں صدی کے اوّلین میں لودی حکومت اختتام کو پہنچی اور شمالی ہند میں مُغلیہ عہد کا آغاز ہوا۔ اس عہد میں بہت پہلے ہی مسلمانوں کے ساتھ تہذیب کی ایک نئی دَھارا ملک میں آچکی تھی اور ہندوستانی تہذیب کے عظیم دریا کے گلے میں اپنی باہیں ڈال چکی تھی .... اور مختلف فنون، دست کاریوں، ہندوستانی کلاسیکی موسیقی، لباس، کھانا پینا اور بنگالی سمیت جدید ہندوستانی زبانوں کی شکل میں یہی تہذیب ہمیں ورثے میں ملی ہے جس کے ہم وارث ہیں........ پھر جیسے آٹھ سو سالہ گپت سلطنت کے زوال اور ہندو مذہب کے منتشر ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے حملے کامیاب ہوئے تھے، ٹھیک ویسے ہی اب مغل حکومت کے تار تار ہونے اور ہندو مسلم معاشرے کے تالاب کے بندھے ہوئے پانی کی حالت میں پہنچ جانے کی وجہ سے ہم تیز طرار یورپینوں کی چالوں کا شکار ہوگئے۔

کہنا غلط نہ ہوگا کہ اٹھارویں صدی ہندوستان کے لیے اندھیرے کے بادلوں پر بادل لے کر آئی اور انگریزوں نے ملک کے نظام کو پوری طرح منتشر کر دیا۔ یہی سلسلہ تقریباً پوری کی پوری انیسویں صدی تک چلتا رہا۔

جہاں تک جدید عہد کا سوال ہے اس نے جو کچھ ہمیں دیا ہے اس میں ہندوستان اور پاکستان کی تقسیم بھی شامل ہے۔" [۳]

ان چاروں اہم اَدوار سے گزرتا ہوا "آگ کا دریا" تقسیم ہند اور پاکستان کی تشکیل تک کا سفر طے کرتا ہے۔ اس سفر کو پورا کرنے کے لیے قرۃ العین حیدر نے تاریخ کے تقریباً تمام پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھا اور ان کا جا بجا استعمال کیا۔

"میرے بھی صنم خانے" زوال پذیر فیوڈل نظام اور عروج پذیر سرمایہ دارانہ نظام کی دستاویز لکھنؤ کے اردگرد گھومتا ہے۔ کنور عرفان علی پُرانی اقدار کے محافظ ہیں اور رخشندہ نئے آنے والے نظام کی متمنّی۔ ہندوستان کی تاریخ میں یہ عہد بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اس عہد میں

جہاں ایک طرف روشن خیال اور قوم پرست ملک کی آزادی کے لیے جدّ وجہد کر رہے تھے وہیں دوسری طرف قدامت پرست جاگیردار طبقہ انگریزوں کا خیر خواہ بنا ہوا تھا کیوں کہ اسے اپنے وجود کی فکر تھی۔ اسے اپنے ملک کی آزادی سے زیادہ جاگیردارانہ نظام اور اس کی اقدار عزیز تھیں جس کی بنیاد پر وہ عیش کر رہے تھے۔ اس سماجی کش مکش کے تاریخی پہلو کو قرۃ العین حیدر نے بڑے ہی خوب صورت انداز میں پیش کیا ہے۔

"سفینۂ غم دل" کا مرکزی خیال آزادی کی تحریک اور ملک کی تقسیم ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کا یہ المناک موڑ ناول میں ڈھل کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ تقسیم کے دوران دم توڑتے مرتے ہوئے لوگ، بکھرتے ہوئے خاندان، اُجڑتے ہوئے شہر اور زندگی میں تبدیل ہوتی انسانیت، بھی کچھ اس ناول کے واقعات میں دکھائے ہیں۔

"آخر شب کے ہمسفر" خود مصنفہ کے الفاظ میں "بنگال کی دہشت پسند اور انقلابی تحریک، ۱۹۴۲ء کا آندولن، مطالبۂ پاکستان، تقسیم ہند اور قیام بنگلہ دیش کے تناظر"[۴] میں لکھا گیا ہے۔ تقریباً ستر پچھتر سال لیے پس منظر کی بنیاد پر لکھے گئے اس ناول میں اپنی تمام تر خوبیوں کے ساتھ ایک ایک ایسی بڑی خامی نظر آتی ہے جو کہ قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کے منافی ہے۔ اور یہ خامی ہے بنگال کی شاید سب سے اہم تحریک کو بالکل نظر انداز کر دینا۔ یہ تحریک "تبھاگا تحریک" ہے جو کہ شمالی بنگال کے افلاس زدہ کسانوں کو متحد کر کے کمیونسٹوں نے شروع کی تھی۔ یہ تحریک ستمبر ۱۹۴۶ء سے شروع ہو کر مارچ ۱۹۴۷ء تک جاری رہی۔ (موجودہ) تریپرا کے حسن آباد جو نواکھالی ضلع سے ملا ہوا تھا، سے شروع ہوئی۔ حیرت کی بات ہے کہ نواکھالی ضلع میں اس وقت فرقہ وارانہ فسادات ہو رہے تھے اور اس سے ملے ہوئے حسن آباد میں ہندو مسلم کسان مل کر زمینداروں کے خلاف تحریک چلا رہے تھے۔ کمیونسٹوں کی رہنمائی میں ہونے والی اس تحریک کے ذریعے کسانوں نے اعلان کیا کہ پیداوار کا دو تہائی حصّہ وہ خود لیں گے اور زمینداروں کو صرف ایک تہائی حصّہ دیں گے۔ اس وجہ سے یہ تحریک "تبھاگا تحریک" کہلاتی ہے۔ ایودھیا سنگھ کے مطابق:

> "تبھاگا تحریک کسان سبھا کی رہنمائی میں چلنے والی بنگال کی سب سے بڑی اور جنگی تحریک تھی۔ بنگال کے اٹھائیس ضلعوں میں سے یہ پندرہ ضلعوں تک پھیل گئی اور کم از کم پچاس لاکھ کسانوں نے اس میں حصّہ لیا۔ انھوں نے زمینداروں،

ان کے غنڈوں اور پولیس سے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔اس تحریک کے دوران ۲۰ لوگ ہلاک ہوئے جن میں ہندو، مسلمان اور قبائلی تھے۔[۵]

(ہندی سے ترجمہ)

ان باتوں سے تبھاگا تحریک کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔اس تحریک کا ذکر کیے بغیر بنگال کی انقلابی تحریک کی مکمل تصویر پیش ہی نہیں کی جا سکتی۔اس لحاظ سے قرۃ العین حیدر کے اس ناول میں تاریخی شعور کی ایک نمایاں خامی موجود ہے۔

گردشِ رنگِ چمن "ایک نیم دستاویزی ناول ہے"۔[۶] اس ناول کا کینوس ۱۸۵۷ء کے انقلاب سے لے کر موجودہ صدی کی نویں دہائی تک پھیلا ہوا ہے۔ اس ناول میں ایک طرف پچھلی ایک صدی سے زیادہ عرصے کے دوران سماجی ڈھانچے، مختلف سماجی اداروں اور اقدار میں آنے والے تغیرات اور ان سے وابستہ عوام کے ردِ عمل میں تبدیلی کی عکاسی نظر آتی ہے اور دوسری طرف حادثات کا ایک لافانی سلسلہ ہے جس کے مرکز میں عورت ہے۔

" چاندنی بیگم" قرۃ العین حیدر کا تازہ ترین ناول ہے۔اس ناول کے مرکز میں لکھنؤ کے اپر مڈل مڈل کلاس ماحول کے دو خاندان جو کہ پرانے زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے ہیں، اور ایک نوٹنکی کمپنی کا خاندان ہے۔"تین کٹوری ہاؤس" کا خاندان بے حد الٹرا موڈرن ہے لیکن اس کے ساتھ ہی گھر کا پورا ماحول مکمل طور پر فیوڈل ہے۔ ایک طرف مغربی تہذیب کی نقالی کی پُر زور کوشش ہے تو دوسری طرف فیوڈل اقدار کا خمار پوری طرح باقی ہے۔ یہی حال " ریڈ روز ہاؤس" کا ہے۔قنبر میاں نئے زمانے کے آدرشوادی کمیونسٹ ہیں لیکن ان کی ذہنیت پوری طرح فیوڈل ہے۔ ساتھ ہی "تین کٹوری ہاؤس" کے ذریعے مصنفہ نے ایک ہی خاندان کے ان لوگوں کے درمیان باہمی تعلقات کی نوعیت کی تصویر کشی کی ہے جن میں سے کچھ پاکستان ہجرت کر گئے اور کچھ ہندوستان میں رہ گئے۔ یہ تمام نازک نکتے بڑی کامیابی کے ساتھ ناول میں پیش کیے گئے ہیں۔

ان کے ناولٹ میں" دلربا" اور" اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجیو"۔میں لکھنؤ کی مخصوص تہذیب کی عکاسی نظر آتی ہے۔لیکن "دلربا" کے علاوہ باقی تین ناولٹ "سیتا ہرن" "اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجیو" اور کافی حد تک "چائے کے باغ" عورت کی سماجی حیثیت اور اس کی بے بسی کی

عکاسی کرتے ہیں۔

قرۃ العین حیدر کے ناولوں کا ایک بہت اہم پہلو ہندوستان کی تہذیب میں مسلسل تغیّرات اور اس میں مختلف تہذیبوں کی مسلسل آمیزش ہے۔ موجودہ عہد میں ہمارے سامنے ایک مشترکہ تہذیب کے ساتھ ساتھ مختلف تہذیبیں اپنی منفرد پہچان بنائے ہوئے ہیں اور ان کے مظاہر ہم روزمرہ کی زندگی میں دیکھتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم ان سے متعلق خیالات یا تہذیب میں تغیّرات کے عمل کو ناولوں میں پڑھتے ہیں تو حالات سے اس قدر مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اچانک ہی ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ یہ خیالات شاید غیر اہم خیالات کی طرح ہمارے سامنے سے گزر جاتے ہیں اور ہم ان پر غور نہیں کرپاتے۔ لیکن جب ہم ان پر غور و فکر کرتے ہیں تو یہی خیالات غیر معمولی اہمیت کے حامل نظر آتے ہیں۔ ہندوستان کی تہذیب میں مسلسل تغیّرات اور اس میں مختلف تہذیبوں کی آمیزش کا عمل کئی صدیوں کا ایک طویل سلسلہ ہے جس میں مسلمانوں کی آمد اور اس کے بعد انگریزوں کی آمد کی بڑی اہمیت ہے اس سلسلے میں "کارِ جہاں دراز ہے"، سے ماخوذ مندرجہ ذیل اقتباسات قرۃ العین حیدر کے غیر معمولی تاریخی شعور کا ثبوت دیتے ہیں:

"تاریخ کا ایک قانون ہے۔ محکوم قوم غیر ملکی آقا کی نئی اور توانا تہذیب سے متاثر ہو کر اس کی بیشتر خوبیوں کی معترف رہتی ہے۔ ایک حد تک اس کا تمدّن، طور طریقے اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن ایک مدّت کے بعد اس غلامی سے آزاد ہونے کی جدّوجہد کرتی ہے۔"

٭

"تاریخ کا دوسرا قانون یہ ہے کہ محکوم قوم اپنے ترقّی یافتہ بیرونی آقاؤں سے متاثر ہو کر پس ماندہ معاشرے میں اصلاح کی سعیٔ کرتی ہے۔ ہندوستان میں یہ عمل راجہ رام موہن رائے کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا۔"[۲]

اس مقام پر ایک بات کی وضاحت بے حد ضروری ہے اور وہ یہ کہ آقا اور محکوم کے جس رشتے کا بیان قرۃ العین حیدر نے کیا ہے وہ رشتہ ہندوستان میں صرف انگریز اور ہندوستانیوں کے درمیان ہی رہا۔ یہاں مسلمانوں کی مختلف سلطنتیں قایم ہوئیں لیکن مسلمانوں اور مقامی

لوگوں کے درمیان کبھی آقا اور محکوم کی نوعیت کا رشتہ قایم نہ ہو سکا۔ وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے ہندوستان پر غیر ملکیوں کی طرح حکومت کرنے کے بجائے اسے اپنا ملک سمجھ کر اس پر حکومت کی اور خود مقامی لوگوں نے بھی تھوڑے عرصے کے بعد انھیں اپنی تہذیب میں جذب کرلیا اور خود بھی ان کی تہذیب میں رچ بس گئے۔

اردو ادب میں ناولوں سے متعلق کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں جو کہ ناول کے ارتقا سے لے کر اردو ناول کی تاریخ' ناول نگاری کا فن اور ناول کی موجودہ صورتِ حال تک کا احاطہ کرتی ہیں۔ شرر کے ناولوں کی روشنی میں تاریخی ناولوں پر بھی بحث کی جا چکی ہے۔ نذیر احمد کے ناولوں میں بھی تاریخیت کی تلاش کی جا چکی ہے۔ لیکن میری دانست میں اردو میں ابھی تک کوئی ایسا کام نہیں ہوا جو کہ ناولوں میں تاریخی شعور کے موضوع کو لے کر کیا گیا ہو۔ زیرِ نظر کتاب اسی سمت میں ایک کوشش ہے۔

میں نے کوشش کی ہے کہ مصنفہ نے اپنے ناولوں میں جس طرح تاریخ کا استعمال کیا ہے، اسے ہندوستان کی تاریخ کے پس منظر میں رکھ کر نہ صرف ان کا تجزیہ کیا جائے بلکہ مختلف مورخین کے خیالات سے ان کا مقابلہ بھی کیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ مختلف ادوار سے متعلق ان کے خیالات کو اگر سلسلے وار ڈھنگ سے دیکھا جائے' جیسا کہ میں نے کوشش کی ہے' تو ہندوستان کی مکمل تاریخ اور اس سے وابستہ قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

میں ہندوستانی زبانوں کے مرکز کے صدر اور میرے ایم۔فل اور پی۔ ایچ۔ ڈی کے نگراں ڈاکٹر اسلم پرویز کا بے حد ممنون ہوں جنھوں نے اس کتاب کی اشاعت میں ہر قدم پر میری رہنمائی کی۔ استادِ محترم پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی کا بھی بے حد شکر گزار ہوں جنھوں نے متن کی ترمیم و تنسیخ اور اضافے کے سلسلے میں اپنے قیمتی مشوروں سے مجھے نوازا۔ محترم ڈاکٹر اشفاق محمد خاں کی مہربانیاں ہمیشہ کی طرح اس کتاب کی اشاعت کے ہر مرحلے میں میرے ساتھ رہیں۔

میں ڈاکٹر علی جاوید اور مینا کشی کا بھی بے حد مشکور ہوں جنھوں نے تاریخ اور ادب

کے متعلق نظریاتی گتھیاں سلجھانے میں میری بے پناہ مدد کی۔ اس سلسلے میں امیتا بھٹنا گر، ڈاکٹر سبودھ، انس، سلل مشرا، اور محمد اظہر نے بھی قدم قدم پر میری مدد کی۔

آخر میں میں انجمن ترقیٔ اردو (ہند) اور بالخصوص انجمن کے سکریٹری محترم ڈاکٹر خلیق انجم کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کے تعاون کے بغیر یہ کتاب اتنی جلد شائع نہ ہو پاتی۔

خورشید انور

حواشی

۱۔ قرۃ العین حیدر ۔ کارِ جہاں دراز ہے، (جلد اول) علی گڑھ ۱۹۷۷ء۔ ص ۸۷

۲۔ قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا، (ہندی ترجمہ) این۔ بی۔ ٹی ۱۹۷۰ء۔ ص ۵

۳۔ " " ص ۵-۶

۴۔ قرۃ العین حیدر ۔ آخرِ شب کے ہم سفر، علی گڑھ ۱۹۷۹ء۔ ص ۱

۵۔ Sumit Sarkar "Modern India" 1985-1947 Macmillan Delhi - 1983, Page : 440

۶۔ قرۃ العین حیدر ۔ کارِ جہاں دراز ہے، (جلد اول) ص ۲۳۷، ۲۳۹

۷۔ قرۃ العین حیدر ۔ آخرِ شب کے ہم سفر، ص ۱۰۴

تاریخ کا مفہوم

ارتقا ایک بتدریج ترقّی کا نام ہے۔ چنانچہ انسان اپنے ارتقا کی جس منزل پر کھڑا ہے وہ محض ارتقائی امر نہیں بلکہ اسی بتدریج ماضی میں ہونے والی ترقّی سے عبارت ہے۔ آج کے زمانے کا انسانی سماج مختلف تبدیلیوں کے بعد ہی وجود میں آیا ہے۔ عالمِ انسانیت ابتدائی دَور سے لے کر آج کے ایٹمی دَور تک مسلسل اپنی تاریخ کی تخلیق کرتا رہا ہے۔ اس اعتبار سے اپنے حال کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے تاریخ کا مطالعہ ہمارے لیے ناگزیر ہے۔

تاریخ کیا ہے؟ یہ سوال بہت اہمیّت کا حامل ہے۔ تاریخ کے متعلّق ابھی تک کافی اختلافِ رائے ہے اور یہ سوال مسلسل موضوعِ بحث بنا ہوا ہے۔ قدیم واقعہ نگاری اور نظمیں وغیرہ، جو کہ عظیم ہستیوں کے کارناموں کی داستانیں ہیں، بہت زمانے تک تاریخ سمجھی جاتی رہیں۔ آج بھی کافی لوگ عظیم ہستیوں کی سوانح کو ہی تاریخ سمجھتے ہیں۔ لیکن تاریخ کے سائنٹیفک مطالعے کے ذریعے آج ہم اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ تاریخ چند ہستیوں کی سوانح کا نام نہیں بلکہ پورے سماج کے ارتقا کی کہانی ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ بھی خیال رہا ہے کہ سماجی ارتقا عظیم لوگوں کے کارناموں کا عطیہ ہے۔ لہٰذا ہمیں ان ہی لوگوں کے کارناموں میں تاریخ کی تلاش کرنی چاہیے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی عظیم ہستیاں یا افراد تاریخ کی تخلیق و تعبیر کرتے ہیں۔

عظیم ہستیاں بلاشبہ سماجی زندگی پر اپنے نقوش چھوڑ جاتی ہیں۔ لیکن یہ عظیم ہستیاں محض اس لیے عظیم کہلاتی ہیں کہ کسی خاص دَور میں، اس دَور کے تقاضوں کے مطابق انھوں نے عظیم کارنامے انجام دیے۔ اگر یہی ہستیاں وقت کے دھارے کے خلاف، عہد کے تقاضوں کے خلاف عظیم کارنامے انجام دیتیں تو یہ ہستیاں عظیم نہ کہلاتیں۔ کیونکہ اس مخصوص عہد میں ان کے کارناموں کی کوئی افادیت نہیں ہوگی اور تھوڑے ہی وقت میں ان کے کارنامے وقت کی گرد میں رل کر خاک ہو جائیں گے۔ نتیجے کے طور پر ان کارناموں کو انجام دینے والی ہستیاں بھی فراموش کر دی جائیں گی۔ لہٰذا عظمت کا تصوّر اور فرد کی اہمیت دونوں ہی کسی عہد کی مناسبت سے ہوتے ہیں۔ تاریخ میں فرد کے رول یا عظیم ہستیوں کے رول کا تعیّن ان کے عہد میں ان کی افادیت کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ چنانچہ کسی بھی عہد کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے پورے عہد، اس کے سماجی ڈھانچے اور سماجی ارتقا کو سمجھنا ضروری ہے۔ تاریخ میں فرد کی بھی اپنی اہمیت ہوتی ہے۔ تاہم تاریخ کی تخلیق و تعمیر افراد نہیں کرتے۔ پلیخانوف کے مطابق :

"عظیم لوگوں کی ذاتی خوبیاں تاریخی واقعات کی شخصی خصوصیات کا تعیّن کرتی ہیں۔ ان واقعات میں اتفاقی عناصر اہم رول ادا کرتے ہیں اور دراصل ان واقعات کے پس پردہ پیداواری قوتیں اور پیداوار کے سماجی اور اقتصادی عمل میں انسانوں کے باہمی رشتے ہوتے ہیں۔"[۱]

(انگریزی سے ترجمہ)

ایک دوسرے مقام پر وہ لکھتا ہے :

" ایک عظیم ہستی اس لیے عظیم نہیں ہوتی کہ اس کی ذاتی خوبیاں عظیم تاریخی واقعات کو فردی خصوصیات عطا کرتی ہیں، بلکہ یہ ہستیاں اس لیے عظیم کہلاتی ہیں کہ ان کے پاس ان کے اپنے عہد کی اہم ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت دوسروں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔"[۲]

(انگریزی سے ترجمہ)

پلیخانوف کے اس بیان کی روشنی میں یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ افراد یا عظیم ہستیاں

تاریخ کی تخلیق و تعمیر نہیں کرتے۔ ہاں، تاریخی ارتقا میں ان کا اپنا رول ضرور ہوتا ہے، جو کبھی کبھی دوسروں کے مقابلے زیادہ اہم ہوتا ہے اور اسی بنا پر یہ ہستیاں عظیم سمجھی جاتی ہیں۔ لینن اور گاندھی جیسی ہستیاں اس حقیقت کی بہترین مثالیں ہیں۔ بولشوک انقلاب میں لینن کی اپنی ایک مخصوص اہمیت ہے۔ یہ اہمیت اسی وجہ سے ہے کہ لینن نے اس انقلاب میں دوسروں کے مقابلے زیادہ اہم رول ادا کیا تھا، اور انقلاب کی رہنمائی کی تھی۔ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں گاندھی جی کی اہمیت بھی اسی نوعیت کی ہے، لیکن یہ تصور کرنا بے بنیاد ہوگا کہ لینن کے بغیر بولشوک انقلاب نہ ہو پاتا یا گاندھی جی کی عدم موجودگی میں ہندوستان کو آزادی میسر نہ ہوتی۔ (جیسا کہ ٹراٹسکی نے بولشوک انقلاب کے سلسلے میں لینن کے متعلق مانا تھا)۔

ایک طویل عرصے تک تاریخ کو محض سیاسی واقعات کے تسلسل کی واقعہ نگاری ہی سمجھا جاتا رہا۔ آج بھی ایسے مورخ مل جائیں گے، جو دو حکومتوں کے درمیان ہونے والی جنگوں، باہمی آویزشوں اور حکومتوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو ہی تاریخ سمجھتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ یہ طریقۂ کار کمزور پڑتا جا رہا ہے اور اس جگہ یہ خیال عام بنتا جا رہا ہے کہ محض اہم واقعات یا سیاسی حالات بیان کر دینے سے تاریخ کی تخلیق نہیں ہو جاتی۔ صدیوں سے انسان جن مختلف سماجوں اور سماجی نظاموں کی تعمیر کرتا آ رہا ہے، ان کا آغاز و ارتقا، عروج و زوال اور اس کے اسباب کا تجزیہ تاریخ کا اصل موضوع ہے۔ انسانوں کی زندگی ان ہی سماجوں پر مبنی ہے۔ چنانچہ سماجوں کا تجزیہ درکار ہے نہ کہ افراد اور ان کے کارناموں کی داستانوں کا۔ جنگیں اور اسی قسم کے دیگر سیاسی واقعات و حالات اسی حد تک تاریخ کا موضوع ہوتے ہیں جس حد تک انھوں نے سماجی زندگی پر اپنے نقوش چھوڑے ہوں۔

دراصل آج اکثر مورخین تاریخ کو سماجی زندگی کے آئینے کی شکل میں دیکھتے ہیں لیکن اس طریقۂ کار میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بغیر امتیازی شعور کے سماج کے ہر پہلو کو، ہر سیاسی واقعے کو تاریخ کے سر منڈھ دیا جاتا ہے۔ تاریخی نقطۂ نظر سے اہم اور غیر اہم پہلوؤں میں امتیاز کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ اس قسم کی تاریخ نویسی سماجی ارتقا

کی صحیح عکاسی نہیں کر سکتی۔

اس قسم کی تاریخ نویسی میں ایک خطرہ یہ بھی ہوتا ہے کہ تاریخ نویس مختلف قسم کے لاتعداد حقائق میں گم ہو جاتا ہے اور تاریخ غیر منظم اور بے ترتیب داستان بن کر رہ جاتی ہے۔ تاریخ نویس کا فرض ہے کہ وہ حقائق کی افادیت میں امتیاز کرے۔ وہ معلوم کرے کہ کون سا واقعہ یا کون سے حقائق تاریخی نقطۂ نظر سے اہمیت کے حامل ہیں اور کون سے نہیں۔ اس نکتے پر پہنچ کر ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کن واقعات کو تاریخی حقائق مانا جائے اور کن کو نہیں۔ حقائق یا واقعات کی افادیت کا پیمانہ کیا ہو؟ اس سلسلے میں ای۔ ایچ کار کے خیالات بڑی اہمیت کے حامل ہے:

"عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کچھ حقائق ایسے ہیں جو ہر مورّخ کے لیے ایک جیسے ہوتے ہیں۔ یہی حقائق تاریخ کی بنیاد ہیں۔ مثال کے طور پر یہ حقیقت ہے کہ ہسٹنگز کی جنگ ۱۰۶۶ء میں لڑی گئی۔ لیکن اس خیال کے متعلق دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ پہلی تو یہ کہ مورّخ بنیادی طور پر اس قسم کے حقائق کا پابند نہیں ہوتا۔ بے شک یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ عظیم جنگ ۱۰۶۶ء میں لڑی گئی، ۱۰۶۵ء یا ۱۰۶۷ء میں نہیں۔ اور یہ کہ یہ جنگ ہسٹنگز میں لڑی، ایسٹ بورن یا برائٹن میں نہیں۔ مورّخین کو اس قسم کی غلطیاں نہیں کرنی چاہئیں..... یہ بنیادی حقائق جو کہ تمام مورّخین کے لیے ایک جیسے ہوتے ہیں، عام طور پر خام مواد کا کام دیتے ہیں، خود تاریخ کی تعمیر نہیں کرتے .... یہ کہا جاتا رہا ہے کہ حقائق خود بولتے ہیں۔ یہ خیال غلط ہے۔ حقائق تب ہی بولتے ہیں جب مورّخ انھیں بولنے کا اشارہ کرتا ہے۔ یہ مورّخ طے کرتا ہے کہ کون سے حقائق اہمیت دیے جانے کے قابل ہیں اور انھیں کس ترتیب میں استعمال کیا جانا چاہیے۔"[۳]

(انگریزی سے ترجمہ)

چنانچہ محض اہم واقعات یا کورے حقائق تاریخ کی تعمیر نہیں کرتے۔ یہ واقعات یا حقائق

تاریخ میں خام مواد کا کام ضرور دیتے ہیں۔ وہ واقعات جنھوں نے سماجی تبدیلیوں میں اہم رول نبھایا اور گہرے نقوش چھوڑے، یقیناً اہمیت کے حامل ہیں اور اسی لیے یہ واقعات تاریخ نویسی میں استعمال کیے جاتے رہے ہیں۔ چناں چہ اہم اور غیر اہم واقعات میں امتیازِ حد ضروری ہے۔

تاریخ کی بنیادی خصوصیت تبدیلی ہے۔ انسان کی سماجی زندگی ہمیشہ ایک ہی تسلسل میں نہیں رہتی۔ حالاں کہ کوئی سماجی سلسلہ کچھ خاص وجوہ کی بنیاد پر کافی عرصے تک قایم رہ سکتا ہے۔ لیکن اس میں تبدیلی ناگزیر ہے۔ یہ تبدیلی تمام سماجی اداروں میں ہوتی ہے۔ سائنس میں اس نقطۂ نظر کو ارتقا (Evolution) کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارتقا کے اس عمل سے بھی تاریخ کی تخلیق و تعمیر ہوتی ہے۔ یہ ارتقا پیداواری قوتوں اور پیداواری رشتوں میں تبدیلی سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ اس ارتقا میں انسانی مشقت کی بڑی اہمیت ہے۔ بقول مارکس:

> "سماجی پیداوار کے دَوران عوام، جو کہ خود اس کا ایک حصّہ ہوتے ہیں، ایک مخصوص پیداواری رشتوں میں داخل ہوتے ہیں۔ ان پیداواری رشتوں میں تبدیلی ناگزیر اور عوام کے اختیارات سے باہر ہوتی ہے۔ یہ رِشتے پیداوار کے مادّی ذرائع کے ارتقا کی ایک خاص منزل کی طرف رُجوع ہوتے ہیں۔ ان رشتوں کی کلّیت ہی سماج کے اقتصادی ڈھانچے کی تعمیر کرتی ہے، جو کہ سماج کی اصل بنیاد ہوتی ہے۔ اس بنیاد سے قانونی اور سیاسی سُپر اسٹرکچر تیّار ہوتا ہے اور اسی پر سماجی شعور کا انحصار ہوتا ہے۔ مادّی زندگی کے پیداواری طریقے زندگی کے سماجی، سیاسی اور رُوحانی عوامل کی خصوصیات کا تعیّن کرتے ہیں۔ انسان کا شعور اس کے وجود کا تعیّن نہیں کرتا، بلکہ اس کا سماجی وجود اس کے شعور کا تعیّن کرتا ہے۔ ارتقا کی ایک خاص منزل پر پیداوار کے مادّی ذرائع کسی عہد میں موجود پیداواری رشتوں

کے خلاف کش مکش میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد سماجی انقلاب کا دور آجاتا ہے۔ اقتصادی بنیاد میں تبدیلی آنے کے ساتھ ہی سپر اسٹرکچر میں تیزی سے تبدیلی آنے لگتی ہے۔"[۴]

(انگریزی سے ترجمہ)

سماجی ارتقا کے اس عمل کو قدامت پسند اور اعتدال پسند ہمیشہ سے نظر انداز کرتے رہے ہیں۔ سماجی ارتقا کے عمل کا یہ فلسفہ جو کہ فطری ہے، مسلسل قدامت پسندوں اور اعتدال پسندوں کی تنقید کا مرکز بنا رہا ہے۔ اعتدال پسند اور قدامت پسند سماجی ارتقا کو مابعد الطبیعاتی عناصر سے وابستہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام سماجی تبدیلیاں اور ارتقائی عمل غیبی قوت کا عطیہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ان خیالات میں نہ تو مادے کی اہمیت ہے اور نہ ہی سماج میں جدلیاتی تبدیلیوں کی۔

ان خیالات کے برعکس مارکس اور انگلس نے مادے کی اہمیت اور جدلیاتی تبدیلیوں کی بنیاد پر تاریخی مادیت کا فلسفہ پیش کیا۔ تاریخی مادیت کے فلسفے کی روشنی میں تاریخ کے اصل مفہوم تک آسانی سے پہنچا جاسکتا ہے۔

مارکسی جدلیت کے نزدیک اس دنیا میں کوئی بھی شئے دوسری اشیاء سے بالکل علاحدہ نہیں ہے۔ تمام چیزیں آپس میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتی ہیں۔ تاریخی ادوار ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ آنے والے عہد کی بنیاد گزرے ہوئے عہد پر ہوتی ہے۔ ہر عہد اپنے گرد و پیش کی بنیاد پر مبنی ہوتا ہے اور عہد کا ارتقا انہی حالات کی نسبت سے ہوتا ہے۔ حالات ہی عہد کے ارتقا کا تعین کرتے ہیں۔ پیداواری رشتے عہد کی معنویت کا تعین کرتے ہیں۔ مثلاً موجودہ سماجی حالات اور پیداواری طریقوں کے نقطۂ نظر سے غلامی کا نظام بے معنی اور غیر فطری ہے لیکن جب ابتدائی کمیونزم زوال پذیر ہوا تو غلاموں کے ذریعے پیداوار کا نظام وجود میں آیا۔ اس عہد میں غلاموں کی مشقت تہذیب و تمدن کے ارتقاء کی بنیاد بنی۔

تغیر ہر شئے کی فطرت ہے۔ یہ تغیرات زندگی کے ہر شعبے میں نظر آتے ہیں۔ پرانا

نظام نئے نظام میں تبدیل ہو جاتا ہے اور نیا نظام اپنے بعد آنے والے نظام کے لیے پس منظر تیار کرنے لگتا ہے۔ غرض کہ کوئی بھی نظام ابدی نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر زرعی نظام جو کہ عہدِ غلامی کے خلاف ایک ترقی پسند قدم اور ارتقاء کی اگلی منزل تھا، ہمیشہ قایم نہ رہ سکا۔ سماجی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور یہ نظام زوال پذیر ہوا اور اس کی جگہ ایک نئے نظام جسے ہم سرمایہ دارانہ نظام کے نام سے جانتے ہیں، نے لے لی۔ سرمایہ دارانہ نظام بھی زرعی نظام کے خلاف ایک ترقی پسند قدم تھا اور سماج نے ارتقاء کی ایک منزل اور طے کر لی تھی۔ لیکن زرعی نظام کی طرح یہ بھی تبدیلیوں کے دور سے گزرا اور سوشلزم کی شکل میں ایک نیا نظام نمودار ہوا۔ حال ہی میں مشرقی یورپ میں جو سیاسی بحران آیا وہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ تغیرات اور تبدیلی ناگزیر ہیں اور کوئی بھی نظام ابدیت نہیں اختیار کر سکتا۔

نظاموں میں تبدیلی مختلف نوعیت کے تضادات کی بنا پر ہوتی ہے۔ سماجی ارتقاء کے ہر دور میں متضاد قوتیں موجود رہتی ہیں جو کہ سماج کو مختلف دھاروں میں بہانے کی کوشش کرتی ہیں۔ مثلاً جہاں ایک طرف حکمران طبقہ نظام کو بدستور قایم رکھنے کے لیے کوشاں رہتا ہے وہیں دوسری جانب اس کے مخالف طبقے نظام میں تبدیلی لانے کے لیے جدّ و جہد کرتے ہیں۔ یہ تضادات تاریخی حقائق ہیں اور سماج میں تبدیلی اور ارتقاء کا انحصار بھی تضادات پر ہوتا ہے۔ چونکہ اقتصادی حالات سماجی زندگی کی بنیادی حقیقت ہوتے ہیں، لہٰذا طبقوں کی تقسیم فطری طور پر سماج کو ایک سماجی کش مکش کی طرف مائل کرتی ہے۔

عام طور پر یہ تبدیلیاں مستقل مزاجی کے ساتھ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن تاریخ میں کبھی کبھی ایک ایسا مقام آتا ہے جب کوئی بڑی تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ اچانک ایک نظام ماضی کے غار میں چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ کوئی دوسرا نظام قایم ہو جاتا ہے۔ تاریخ میں اچانک رونما ہونے والی کوئی بھی تبدیلی غیر متعلقہ نہیں ہوتی۔ اس قسم کی انقلابی تبدیلی کے لیے رفتہ رفتہ فضا تیار ہوتی رہتی ہے اور ایک خاص مقام پر پہنچ کر جیسے ہی حالات سازگار ملتے ہیں یہ تبدیلی رونما ہو جاتی ہے۔

اس قسم کی تبدیلیاں مادّے کی حرکت پر مبنی ہوتی ہیں، شعور پر نہیں، جیسا کہ خیال پرست مانتے ہیں۔ مادّہ بنیادی اور اوّلین حقیقت ہے اور انسانی دماغ اور شعور مادّے کا ہی عطیہ ہے۔ کسی بھی شے کا وجود انسانی علم کا محتاج نہیں ہے۔ ایسی لاتعداد چیزیں وجود میں ہیں جن کا علم بہت لوگوں کو نہیں ہے۔ ہمارے گرد و پیش کی خارجی دنیا ایک حقیقت ہے اور اگر کوئی اس دنیا کی حقیقت سے انکار بھی کرتا ہے تو بھی یہ خارجی دُنیا حقیقت ہی رہے گی۔ تاریخ میں ہر سماج کی بنیاد انسانوں کی اقتصادی زندگی اور سماج کے تہذیب و تمدّن پر ہوتی ہے۔ انسانی تصوّرات وخیالات سماجی اور اقتصادی حقیقتوں کا عکس ہوتے ہیں۔ مختلف سماجوں میں ہمیں مختلف قسم کے عقائد، تہذیب و تمدّن اور مختلف سیاسی ڈھانچے نظر آتے ہیں۔ یہ فرق دراصل مختلف سماجوں کے مختلف اقتصادی ڈھانچوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مختلف سماجوں (مثلاً دورِ غلامی، زرعی نظام سرمایہ دارانہ نظام وغیرہ) کی تہذیبیں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں اور ان کے درمیان جو فرق پایا جاتا ہے اس کی بنیاد دراصل ان سماجوں کا مختلف اقتصادی ڈھانچہ ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے مادّہ بنیادی اور اوّلین حقیقت ہے اور ہمارا شعور اسی کی عکاسی کرتا ہے۔ لیکن اس سے یہ مراد قطعی نہیں ہے کہ انسانی دماغ اور علوم خارجی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ تاریخ میں انسانی نظریات و تصوّرات، عقائد وعوامل اپنے سماج پر بھی اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ مثلاً انسانی کاوشیں کافی حد تک سماجی تبدیلیوں میں رُکاوٹیں ڈال سکتی ہیں۔ (حالاں کہ یہ رُکاوٹیں زیادہ عرصے تک تبدیلیوں کی راہ میں حائل نہیں رہ سکتیں) اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ سماجی تبدیلیوں میں تیزی لانے کی کامیاب کوشش کی جائے۔

تاریخ میں حرکت پیداواری طریقوں میں تبدیلی پر مبنی ہے اور پیداواری طریقوں کا انحصار دو عناصر پر ہے۔ پیداوری قوّتیں اور پیداواری رشتے۔ پیداواری قوّتیں پیداواری ذریعوں کا کام دیتی ہیں۔ ان ذریعوں کو چار حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) قدرتی ذرائع۔ (۲) تخلیق کردہ ذرائع (۳) انسانی صلاحیت اور (۴) مشقّت۔ قدرتی ذریعوں میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو ہماری محنت کے بغیر حاصل ہوتی ہیں۔ مثلاً پانی، دھات اور زمین وغیرہ۔ تخلیق کردہ ذریعوں میں آلات و اوزار، مشینیں، ملیں، فیکٹریاں وغیرہ ہیں، جو انسان کو فطرت کے ذریعے

نہیں حاصل ہوتے، بلکہ انسان انھیں تخلیق کرتا ہے۔ انسانی صلاحیت وہ ذریعہ ہے جسے انسان نے اپنے شعور کے ذریعے مختلف ذریعوں کے استعمال کے طریقوں کی شکل میں حاصل کیا ہے۔ مثلاً سائنس ٹکنالوجی، کاریگری وغیرہ۔ آخری ذریعہ انسانی محنت ہے جو کہ تمام دیگر ذرائع کی بنیاد ہے۔ محض یہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی عدم موجودگی میں تمام دیگر پیداواری ذریعے بے معنی ہو جاتے ہیں۔

پیداواری عمل کا دوسرا پہلو پیداواری رشتے ہیں۔ پیداواری رشتے بذاتِ خود پیداوار نہیں کرتے بلکہ پیداوار میں مشغول انسان اور گروہوں کے درمیان باہمی رشتوں کی تکمیل کرتے ہیں۔ پیداواری قوتیں انفرادی طور پر پیداوار نہیں کر سکتیں بلکہ اکثر و بیشتر یہ قوتیں ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ اس انحصار کی وجہ سے پیداوار" ایکسچینج" اور تقسیم کے عمل میں انسانوں اور مختلف پیداواری گروہوں کے درمیان ایک رشتہ قایم ہوتا ہے۔ یہی رشتے پیداواری رشتے کے نام سے منسوب کیے جاتے ہیں۔

پیداواری قوتیں کبھی بھی ساکت نہیں رہ سکتیں یہ ہمیشہ متحرک رہتی ہیں۔ اور ان میں مسلسل تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ پیداواری قوتوں میں تبدیلی آنے کے ساتھ ہی سماج کے سُپر اسٹرکچر میں بھی تبدیلی آنے لگتی ہے۔ سماج میں رائج عقائد و تصوّرات بدلنے لگتے ہیں سیاسی اور مذہبی اداروں میں بھی تبدیلیاں آنے لگتی ہیں۔ انسانوں کی سماجی زندگی اور ان کے خیالات کی دنیا اقتصادی زندگی کا آئینہ ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے تاریخ کا بنیادی مقصد عہد کی پیداواری قوتوں کی چھان بین کرنا ہوتا ہے۔ یہی پیداواری قوتیں اپنے عہد کی اصل حقیقت ہوتی ہیں اور یہی وہ پیمانہ ہے جس کی بنیاد پر مختلف سماجوں میں فرق کیا جا سکتا ہے۔

پیداواری طریقوں میں تبدیلی کا آغاز پیداواری قوتوں میں تبدیلی سے ہوتا ہے۔ پیداواری قوتوں کے تبدیل ہو جانے پر ایسے نئے قسم کے پیداواری رشتوں کی ضرورت ہوتی ہے جو نئی پیداواری قوتوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکیں۔ پیداواری طریقوں میں تبدیلی کی یہی نوعیت ہوتی ہے۔ اگر پیداواری قوتوں میں تبدیلی آتی ہے تو پیداواری رشتوں میں تبدیلی آنا فطری اور لازمی ہے۔ حالاں کہ پُرانی پیداواری قوتیں نئی طاقتوں کے ساتھ کچھ عرصے تک زندہ رہ سکتی ہیں لیکن بالآخر پُرانی پیداواری قوتوں کو ختم ہونا ہی ہوتا ہے اور نئی پیداواری

قوتیں خود بخود ان کی جگہ لے لیتی ہیں۔ مثال کے طور پر غلامی کے دور کے زوال پذیر ہونے پر کاشتکاری کے نئے طریقے وجود میں آئے، نئی پیداواری قوتیں وجود میں آئیں۔ حالانکہ کچھ عرصے تک غلام اور آقا کا رشتہ قایم رہا لیکن بالآخر نئی قوتیں پرانی قوتوں پر غالب آئیں۔ اسی قسم کی مثالیں ہمیں زرعی اور سرمایہ دارانہ نظام میں بھی مل سکتی ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں زرعی پیداواری قوتیں وجود میں ہیں لیکن سرمایہ دارانہ اقدار کے اپنے نقطۂ عروج پر پہنچنے کے بعد زرعی پیداواری قوتیں محض تاریخ کا حصہ بن کر رہ جائیں گی۔

اس نکتے پر پہنچ کر تاریخ کی بنیادی خصوصیات پر روشنی ڈالی جاسکتی ہے اور ان خصوصیات کے پیشِ نظر اس کی ایک جامع تعریف کی جاسکتی ہے۔

کمیونسٹ مینی فسٹو کا آغاز مارکس اور انگلس نے مندرجہ ذیل جملے سے کیا:

" اب تک کے تمام انسانی سماجوں کی تاریخ طبقاتی جدوجہد کی تاریخ ہے"۔ ۵

(انگریزی سے ترجمہ)

اس جملے کی مزید وضاحت مینی فسٹو نے ۱۸۸۸ء کے انگریزی ایڈیشن کے دیباچے کے اس حصے سے ہوسکتی ہے، جس میں انگلس نے مارکس کے تصورات کو تاریخ کا سنگِ میل بتاتے ہوئے ان تصورات کی وضاحت کی۔ وہ لکھتا ہے:

" وہ تصور (جو کہ مارکس نے دیا) یہ ہے کہ ہر تاریخی عہد میں اقتصادی پیداواری طریقے اور "ایکسچینج" اور ان سے وجود میں آنے والے سماجی ادارے اس عہد کی سیاسی اور علمی تاریخ کی بنیاد تیار کرتے ہیں۔ پورے عالمِ انسانیت کی تاریخ (ابتدائی قبائلی سماج، جس میں زمین مشترکہ ملکیت تھی، کے ختم ہونے کے بعد) استحصال کیے جانے والے اور استحصال کرنے والے (محکوم اور حاکم) طبقوں کے درمیان کشمکش کی تاریخ رہی ہے۔" ۶

(انگریزی سے ترجمہ)

اسی طرح " خاندان ذاتی ملکیت اور ریاست" میں انگلس نے لکھا ہے:

" مادّی تصوّر کے نزدیک فوری زندگی کی پیداوار اور پیداواری تسلسل تاریخ

کا تعین کرتی ہے۔ اس کے دو رُخ ہیں۔ ایک طرف زندگی کی بنیادی ضروریات مثلاً غذا، ملبوسات، چھت اور ان کی پیداوار کے لیے اوزاروں کی پیداوار اور دوسری طرف خود انسانی نسل کی پیداوار .... ان سماجی اداروں کا تعین جن میں کسی مخصوص عہد یا مخصوص ملک کے لوگ زندگی گزارتے ہیں، دونوں قسم کی پیداوار کے تحت ہوتا ہے۔ ایک طرف ترقی کے مرحلے کے تحت اور دوسری طرف خاندان کے تحت۔"

(انگریزی سے ترجمہ)

مندرجہ بالا خیالات کی روشنی میں تاریخ کی چند اہم خصوصیات سامنے آتی ہیں۔

پہلی تو یہ کہ 'ابتدائی کمیونزم کے ختم ہونے کے بعد سے لے کر آج تک کی تاریخ طبقاتی جدّوجہد کی تاریخ ہے'، یعنی ابتدا سے لے کر اب تک کے تمام سماجی ارتقا کی بنیاد طبقاتی جدّوجہد پر ہے اور اسی بنا پر تاریخ کی بنیاد بھی طبقاتی جدّوجہد پر ہے۔

دوسرے یہ کہ جیسا کہ ہم بحث کے آغاز سے ہی دیکھتے آ رہے ہیں، تاریخ براہِ راست پیداواری طریقوں سے منسلک ہے۔ پیداواری طریقوں میں تبدیلی تاریخ کی سمت میں تبدیلی کا تعین کرتی ہے۔ چنانچہ تاریخی ارتقاء سماجی ارتقاء پر منحصر ہے اور سماجی ارتقا کا انحصار پیداواری طریقوں کی ترقی تبدیلی اور ارتقاءُ پر ہے۔ تاریخ کا ارتقاءُ دو حکومتوں کے درمیان جنگوں یا دیگر سیاسی کارناموں کے باعث نہیں ہوتا۔ کسی عہد میں کتنی ہی جنگیں ہو جائیں، حکومتیں بدل جائیں یا اسی قسم کے دیگر سیاسی مراحل پیش آئیں اور پیداواری طریقے تبدیل نہ ہوں تو تاریخ کا ارتقاءُ ممکن نہ ہو گا۔ تاریخی جدلیت کے فلسفے کے وجود میں آنے سے قبل سیاسی کارنامے اور حادثات ہی تاریخ کی بنیاد سمجھے جاتے تھے اور تاریخ کو سماجی ارتقاءُ کی شکل میں نہیں دیکھا جاتا تھا۔ لیکن مارکس کے تاریخی جدلیت کے فلسفے نے تاریخ کو ایک نئی سمت، نیا طرزِ فکر بخشا۔ اس طرزِ فکر کے نزدیک تاریخ سماجی ارتقاءُ کی محتاج ہے اور سماجی ارتقا پیداواری طریقوں کے ارتقاءُ کا پابند ہے۔

تاریخ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی تخلیق و تعمیر عوام کرتے ہیں، چند مخصوص

افراد یا عظیم ہستیاں نہیں۔ بقول کوسامبی :

" یہ خیال کہ تاریخ ہمیشہ پس ماندہ ، جاہل اور معمولی عوام کے ہاتھوں تعمیر ہوتی ہے' پروہتوں، مطلق العنان، غازی، ماہر مالیات یا جذباتی خطیبوں کے ہاتھوں نہیں، کچھ فرضی معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن بہر حال یہ سچ ہے۔ ایک طبقاتی سماج میں تاریخ کے صریحی مطالعے کا مطلب حاکم طبقے اور بقیہ عوام کے مفادات میں فرق کا تجزیہ ہے۔" ۸ (انگریزی سے ترجمہ)

کوسامبی کے اس بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تاریخ کی تخلیق وتعمیر پس ماندہ عوام کرتے ہیں، چند گنے چنے افراد نہیں۔ چوں کہ یہی پس ماندہ عوام ہی کسی عہد کے اقتصادی حالات کا آئینہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا انہی عوام کی زندگیاں ان کے عہد اور سماج کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔ چنانچہ اگر تاریخ کسی عہد کے اقتصادی حالات یا پورے سماج کو بنیاد بنا کر آگے بڑھتی ہے تو تاریخ کا مرکز یہی عوام ہی ہوں گے۔ مارکس کے الفاظ ہیں :

" عوام اپنی تاریخ کی تخلیق خود کرتے ہیں لیکن وہ اس کی تخلیق اپنی سہولت کے اعتبار سے نہیں کرتے اور نہ ہی وہ اس کی تخلیق خود منتخب کیے ہوئے حالات کے تحت کرتے ہیں۔ بلکہ ماضی کے ذریعے ان تک پہنچے حالات کے تحت ہی وہ تاریخ کی تخلیق کرتے ہیں۔" ۹

(انگریزی سے ترجمہ)

ان بیانات کی روشنی میں اس بات میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ طبقاتی سماج میں تاریخ کی تخلیق وتعمیر خود عوام کرتے ہیں، عوام پر مسلّط حاکم طبقہ نہیں اور یہ کہ طبقاتی کش مکش تاریخ کے ارتقا کی بنیاد ہوتی ہے جس میں محکوم طبقہ حاکم طبقے کی خواہشات کے خلاف تاریخی ارتقا کی بنیاد تیار کرتا ہے۔ لیکن طبقاتی سماج کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ تاریخ کا رُخ پس ماندہ طبقوں نے ضرور موڑا لیکن اس کا فائدہ ان طبقوں کو نہیں حاصل ہوا۔ ان طبقوں نے تاریخی ارتقا کے لیے زمین ہموار کی، اپنی محنت ومشقّت کے بل پر نئے پیداواری ذرائع ایجاد کیے اور سماج کو ترقی کی راہ پر مسلسل آگے بڑھایا۔ لیکن ان کی زندگیوں میں وہی پس ماندگی قایم رہی جس کے بوجھ تلے

وہ ہمیشہ سے دبے ہوئے تھے۔ نئے ابھرتے طبقوں نے پرانے حاکم طبقوں کی جگہ سنبھالی! استحصال کی نوعیت بدلتی رہی لیکن یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوا۔ ہر آنے والے دور نے استحصال کے جدید اور زیادہ موثر طریقے ایجاد کیے۔ عہد غلامی سے نکل کر سماج زرعی نظام میں داخل ہوا۔ آقاؤں کی جگہ زمینداروں نے لے لی۔ زرعی نظام مائل بہ زوال ہوا اور سرمایہ دارانہ نظام کو فروغ ملا۔ لیکن اس درمیان محنت کش طبقہ بدستور استحصال کا شکار بنا رہا۔ فرق محض استحصال کی نوعیت اور طریقوں میں ہی آیا۔ لیکن اس استحصال نے ان طبقوں کے انقلابی کردار کی بنیادی خصوصیات میں کوئی فرق نہ پیدا کیا۔ تاریخ کے پہیے کو ان طبقوں نے مسلسل حرکت میں رکھا۔ اپنی محنت ومشقت کے بل پر ہر دور میں تاریخ کی تخلیق وتعمیر کی۔ لہٰذا تاریخ بھی انہی پس ماندہ عوام کی ہونی چاہئیں خواص کی نہیں۔

گو کہ تاریخ میں حقائق کی اہمیت، نوعیت اور ان کے استعمال کے متعلق پچھلے صفحات پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاہم تاریخ کی خصوصیات سے بحث کرتے وقت اس سلسلے میں چند مزید نکتے تاریخ کے مفہوم کی وضاحت کرنے میں مددگار ثابت ہوں گے۔

حقائق کی عدم موجودگی میں تاریخ نویسی ممکن نہیں۔ تاہم محض حقائق تاریخ کی تعمیر نہیں کر سکتے۔ (جیسا کہ ایک طویل عرصے تک یہی طریقہ کار عمل میں رہا اور محض حقائق کی بنیاد پر تاریخیں لکھی جاتی رہیں) حقائق تاریخ نویسی میں معاون کردار ادا کرتے ہیں۔ تاریخ کی سمت و رفتار اور ارتقائی نوعیت کا شعور ہونے پر مورخ حقائق کے استعمال کے ذریعے تاریخ نویسی کے ساتھ انصاف کر سکتا ہے۔ تاریخی شعور کی بنیاد پر وہ یہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ کون سے حقائق تاریخ میں اہم ہیں اور کون سے غیر اہم ہیں۔ اس سلسلے میں حقائق کی تصدیق اور ان کا تجزیہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ محض حقائق پر مبنی تاریخوں میں ایسے 'حقائق' کی کمی نہیں ہوتی جن کی تصدیق کی ہی نہیں جا سکتی۔ اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ مورخ نے واقعات خود فرض کر لیے یا پھر اساطیر کو تاریخ کے سر منڈھ دیا۔ دونوں ہی صورتوں میں نتائج گمراہ کن اور خطرناک ثابت ہوئے ہیں۔ قدیم متنوں اور دستاویزوں پر آنکھ بند کر کے ایمان نہیں لایا جا سکتا۔ یہ متن اور دستاویزیں کبھی کبھی مصنف کے اپنے خیالات کا نتیجہ

ہوتی ہیں اور کبھی مذہبی اور دیگر تعصبات کی بنا پر مسخ شدہ بھی۔ لہٰذا متن کے استعمال سے قبل اس کی تصدیق بے حد ضروری ہے ورنہ تاریخ اور اساطیر میں فرق باقی رکھنا مشکل ہوگا۔ اس کے ساتھ ہی متن کا تجزیہ بھی بہت اہم ہے۔ اس کے بغیر تاریخ نویسی کے ساتھ انصاف نہیں کیا جا سکتا۔

تاریخ نویسی میں متون اور دستاویزات کی شکل میں دستیاب مواد کے علاوہ دیگر ماخذوں کا استعمال بھی بہت ضروری ہے۔ محض حقائق تاریخ کو افسانوی شکل ہی دے سکتے ہیں، تاریخ کی شکل نہیں۔ ای۔ ایچ کار کے الفاظ میں:

"...... یہ (حقائق) اس کے (مورخ) کے لیے ضروری ہیں لیکن بنیادی نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مورخ کے لیے تاریخ کے معاون علوم، آثارِ قدیمہ (ARCHEOLOGY) علمِ کتبات EPIGR-APHY علوم مسکوکات (NUMISMATICS) اور واقعہ نگاری (CHRONOLOGY) وغیرہ کا سہارا لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔"[10]

(انگریزی سے ترجمہ)

تاریخ نویسی میں مذہب، روایات اور اسی قسم کے دیگر عناصر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عناصر سماجی ارتقا کی نشان دہی کرتے ہیں۔ بقول کوسامبی:

"مذہب، اوہام پرستی اور رسوم وغیرہ پر مرکوز ہونا ہمیں تاریخ سے بہت دُور لے جاتا ہے۔ لیکن ان عناصر کو نظر انداز کر دینے کا مطلب سپر اسٹرکچر کے ان بیش قیمتی نقوش کو نظر انداز کر دینا ہے جو بنیاد (BASE) میں تبدیلی کی نشاندہی کرتے ہیں۔"[11]

اس نکتے پر پہنچ کر تاریخ کی تعریف کو حدود میں باندھا جا سکتا ہے۔ تاریخ علم کی وہ شاخ ہے جو سماجی ارتقا کی نشاندہی، سماجی تبدیلیوں کے اسباب و نتائج کی روشنی میں سلسلے وار ڈھنگ سے کرتی ہے۔ تاریخ نام ہے کسی عہد کے اقتصادی، معاشی اور تہذیبی زندگی اور اس کے ارتقا کا، ان اسباب کا جو سماجی تبدیلیوں کے باعث وجود میں آتے ہیں۔ تاریخ احاطہ کرتی ہے ان خیالات و نظریات کا جو سماج پر اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ ان حالات کا جو خیالات و نظریات میں تغیرات کے لیے ذمے دار ہوتے ہیں۔ تاریخ کا دامن ان تمام سماجی ادوار تک پھیلا ہوا ہے جن سے انسان کی زندگی وابستہ ہے۔

1. G.V. Plekhanov, 'The Role of Individual in History'. Translated from Russian by Fine berg. (Moscow, 1946) pp.47.

2. Ibid., p .51.

3. Edward Hallet Carr, 'What is History' (London, Penguin, 1983) p.10-11.

4. Karl Marx, Materialist Concept of History: Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by Bottomore and Rubel (London: Penguin, 1961) p .67-68.

5. Marx, Engels, 'Manifesto of the Communist Party' (Moscow, 1977) p.40.

6. Engels, Preface to the English Edition of 1888 of the Communist Manifesto (Moscow, 1977) p.20.

7. Engels, 'The Origin of Family, Private Proterty and State (Moscow: Progress Publishers, 1977) p.6.

8. D.D. Kosambi, 'An Introduction to the Study of Indian History' (Bombay: Popular Prakashan, 1975) p.xi,xii.

9. Marx, 'The Eightienth Brumaire of Louis Bonapart', Selected Works (Marx, Engels) (Moscow: Progress Publishers, 1980) p .96.

10. Carr, 'What is History', pp.30.

11. D.D. Kosambi, 'An Introduction to the Study of Indian History', p .8.

ہندوستان کی تاریخ کے متعلّق مختلف نظریات

ہندوستان کی تاریخ کے متعلّق کسی قسم کا نتیجہ اخذ کرنے کے لیے مندرجہ ذیل پہلوؤں کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے :

۱۔ تاریخ نویسی کے دوران مورّخ نے تاریخ کے کن پہلوؤں کو روشن کیا اور کون سے پہلو نظر انداز کر دیے گئے :

۲۔ حقائق کی تصدیق یعنی اس بات کی تصدیق کرنا کہ جو حقائق تاریخ میں پیش کیے گئے ہیں، ان میں کس حد تک سچائی ہے اور وہ کس حد تک فرضی ہیں۔

۳۔ تاریخ نویس کا طریقۂ کار کس حد تک معروضی ہے اور کہاں تک اس میں داخلیت شامل ہے۔

۴۔ تاریخ کے مختلف نظریات کے پس پردہ مقاصد کیا ہیں۔

۵۔ کن کن تاریخی نظریات نے اپنی داخلیت کی بنا پر حقائق کو مسخ کر کے انھیں بگڑی ہوئی شکل میں پیش کیا اور کن کن نظریات نے معروضی تجزیہ کر کے حقائق کے ساتھ انصاف کیا۔

ان پہلوؤں کے علاوہ ضمنی طور پر چند اور باتیں بھی موضوعِ بحث ہوں گی۔ اس سے قبل کہ ہم ہندوستان کی تاریخ کے متعلّق نظریات پر غور کریں، یہ دیکھنا بے محل نہ ہوگا کہ عہدِ جدید کی تاریخ نویسی سے قبل (جو کہ طے شدہ تاریخی معیاروں کی حدود کے گرد و پیش ہی گھومتی ہے) ہندوستان میں تاریخ نویسی کی کیا نوعیت رہی ہے اور جو مواد ہمیں قدیم ہندوستان اور عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان

میں ملتا ہے وہ جدید تاریخ نویسی کے لیے کس حد تک کارگر ہے۔

یوں تو قدیم ہندوستانی علوم کا دائرہ بے حد وسیع تھا اور یہ علوم انسانی زندگی اور سماج کے کم و بیش تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں لیکن جب ہم تاریخ پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں صورت حال کچھ مختلف نظر آتی ہے۔ ہماری قدیم روایات، قصے کہانیاں، رزمیے، اساطیر وغیرہ اور دیگر ادبی دستاویزیں اگرچہ قدیم ہندوستان کی ایک بھرپور تصویر ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں لیکن یہ قطعی ناکافی ہیں اور انھیں تاریخ کا نام دینا مناسب نہیں ہوگا۔ البتہ یہ تمام چیزیں تاریخ نویسی کے لیے خام مواد کا کام ضرور دیتی رہیں اور ان کے بغیر ہندوستان کی تاریخ لکھنا شاید ممکن بھی نہیں ہوتا۔ عہدِ قدیم کے مورخین نے تاریخ کے قلعے تو نہیں کھڑے کیے لیکن انھوں نے ایک ایسا پس منظر ضرور تیار کر دیا جو بعد کے عہد میں تاریخ نویسی کے لیے مددگار ثابت ہوا۔ اس اعتبار سے وشِشٹھ والمیکی، کالی داس، پانینی، کوٹلیہ اور کالہن جیسے لوگ بھی عظیم مفکر ہونے کے باوجود، مورخ نہیں کہے جا سکتے۔

اسی طرح عہدِ وسطیٰ میں لاتعداد واقعہ نگار گزرے ہیں جنھوں نے درباروں میں رہ کر اور درباروں سے باہر بھی اپنے عہد کی واقعہ نگاری کی لیکن انھیں آج مورخین کی صف میں کھڑا کرنا مناسب نہیں ہوگا۔

اگرچہ عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ دونوں میں اس قسم کا بے پناہ تاریخی مواد، حقائق، روایات، قصے، کہانیوں، واقعات وغیرہ کی شکل میں ملتا ہے لیکن انھیں ہم تاریخ کا نام نہیں دیتے، کیوں کہ یہ تمام چیزیں اکثر ایسے لوگوں نے قلم بند کی ہیں جو خود ان کا حصہ بن کر سامنے آتے ہیں اور اسی وجہ سے ان میں اضافی یا فردی اندازِ فکر کے تمام امکانات موجود ہوتے ہیں۔ انھیں حقیقت کا نام بھی دیا گیا لیکن اکثر حقائق مستند نہیں ہیں۔ پھر بھی ان ہی حقائق کی بنیاد پر تاریخ نویس کو آگے قدم بڑھانا ہوتا ہے۔

لیکن عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے تاریخی مواد کی نوعیت مختلف ہے۔ عہدِ وسطیٰ کا مواد نسبتاً مستند ہے جب کہ عہدِ قدیم کا بیشتر مواد غیر مستند بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ عہدِ وسطیٰ میں بادشاہوں کے سوانح، ان کی سلطنت اور درباروں کے حالات و واقعات زمانی ترتیب کے ساتھ

سلسلے وار ڈھنگ سے ملتے ہیں جنھیں اگرچہ عہدِ وسطیٰ میں تاریخ ہی مانا گیا لیکن آج ہم انھیں واقعہ نگاری کہنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔ پھر بھی اِن ماخذوں کی مدد کے بغیر عہدِ حاضر میں عہدِ وسطیٰ کی تاریخ نگاری نامکمل ہی رہے گی۔ مثال کے طور پر ضیا الدین برنی کی "تاریخِ فیروز شاہی" یا ابوالفضل کے "اکبر نامہ" کو ہم آج کے معنوں میں تاریخ کا نام تو نہیں دے سکتے، پھر بھی جدید تاریخ نگاری میں ان ماخذوں سے صرفِ نظر ممکن نہیں۔

چوں کہ زیرِ بحث موضوع ہندوستان کی تاریخ سے متعلق مختلف نظریات ہیں، لہٰذا ہم اس مقام پر اسی تاریخی سرمائے سے بحث کریں گے جسے عہدِ جدید میں تاریخ کا نام دیا جاتا ہے۔

ہندوستان کی تاریخ سے متعلق جو نظریے استعمال کیے گئے ہیں انھیں مندرجہ ذیل حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ مستشرقین کا نقطۂ نظر
۲۔ افادیت پرستوں کا نقطۂ نظر
۳۔ قوم پرستوں کا نقطۂ نظر
۴۔ مارکسی نقطۂ نظر
۵۔ سبالٹرن نقطۂ نظر

اِن نظریات کا فرق سمجھنے اور ان کے ذریعے ہندوستان کی تاریخ کے متعلق ایک صحیح نقطۂ نظر کا انتخاب کرنے کے لیے بہتر ہوگا کہ ان نظریات پر الگ الگ روشنی ڈالی جائے۔

مستشرقین کا نقطۂ نظر

ماہرینِ علومِ مشرق کو مستشرقین کا نام دیا جاتا ہے۔ مشرق اور خصوصاً ہندوستان کی قدیم تہذیب، سماج، ادب اور فلسفے وغیرہ پر مستشرقین نے کافی کام کیا ہے۔ دراصل لفظ اورینٹلسٹ (مستشرق) کا استعمال پہلی مرتبہ ایک یونانی چرچ کے ممبر نے ۱۶۸۳ء میں کیا اور پھر ۱۶۹۱ء میں انتونیووڈ نے سیموئل کلارک کا ذکر کرتے ہوئے اسے ایک مشہور مستشرق کہا جس سے یہ مراد تھی کہ وہ کچھ مشرقی

زبانیں جانتا ہے۔ لیکن یہاں مستشرقین سے مُراد وہ لوگ ہیں جو ہندوستانی علوم اور بالخصوص تاریخ کے سلسلے میں اہمیت کے حامل ہیں۔

مستشرقین نے اگرچہ قدیم ہندوستان کی تاریخ، سماج، فلسفہ، ادب اور تہذیب و تمدن کی چھان بین کی اور یہ کام اس پیمانے پر مستشرقین سے قبل کیا بھی نہیں گیا تھا تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جانا چاہیے کہ مستشرقین نے ہندوستان کی تاریخ کی چھان بین محض ہندوستانی علوم میں دل چسپی کے باعث کی اور ایسا کر کے انھوں نے ہندوستان پر احسان کیا۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ مستشرقین نے قدیم ہندوستان کی جو تصویر پیش کی وہ معروضی ہو۔ دراصل مستشرقین میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو اپنے سماج سے بیزار تھے اور ایک ایسے یوٹوپیا کی تلاش میں تھے جو انھیں روحانی تسکین دے سکے۔ انھیں پناہ ملی مشرقی ممالک اور خصوصاً ہندوستان کی رُوحانیت میں۔ ویسے بھی مستشرقین نے اپنی تفتیش میں تجزیے سے کام نہیں لیا۔ تلاش شدہ مواد کو کبھی متنی شکل میں اور کبھی داخلی انداز میں متن کی شرح کرتے ہوئے پیش کیا۔ جیسا کہ ظاہر ہے کہ قدیم ہندوستانی علوم کا زیادہ تر حصّہ برہمنوں کے قلم سے وجود میں آیا اور اس عہد میں وَرن وِوستھا (वर्ण व्यवस्था) کے تحت تعصب کے پیشِ نظر نظریات میں داخلیت فطری ہی ہے۔ مستشرقین نے اس پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ پھر بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مستشرقین نے قدیم ہندوستان کے بارے میں تفتیش کی۔ یہ بات اور ہے کہ چھان بین میں خود ان کے مفادات اور مقاصد بھی شامل تھے۔

پندرھویں صدی عیسوی سے ایشیا اور یورپ کے درمیان تجارتی رابطے قائم ہونا شروع ہوئے اور ان ہی تجارتی رابطوں کے ذریعے یورپی دانشوروں اور مشنریوں کی دل چسپی ایشیائی علوم میں بڑھی۔ ہندوستانی علوم میں دل چسپی کا آغاز سنسکرت زبان کے مطالعے سے ہوا۔ اس مقام پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہندوستانی ادب کا بیشتر حصّہ سنسکرت زبان میں ہی ہے اور سنسکرت زبان کے مطالعے کے ذریعے ہی یورپی دانشور قدیم ہندوستانی ادب سے روشناس ہوئے اور رفتہ رفتہ اس میں ان کی دل چسپی گہری ہوتی چلی گئی۔

۱۷۸۳ء میں سر ولیم جونس نے کلکتہ میں ایشیاٹک سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور خود اس کے

پہلے صدر مقرر ہوئے۔ سر ولیم جونس کلکتہ سپریم کورٹ کے جج مقرر ہو کر ہندوستان آئے تھے۔ سنسکرت زبان سے انھیں بے حد لگاؤ تھا اور انھیں اس میں مہارت حاصل تھی۔ ایشیاٹک سوسائٹی کے مقاصد بیان کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ ایشیاٹک سوسائٹی کا مقصد منظم طریقے سے ہندوستانی ادب کی تفتیش کرنا اور اس کا تجزیہ کر کے اسے مقبول بنانا ہے۔[۱] چناں چہ سوسائٹی نے قدیم ہندوستانی ادب کا ترجمہ انگریزی زبان میں شروع کیا۔ اس سلسلے میں خود سر ولیم جونس نے کالی داس کی "شکنتلا"، "جے دیو کی "گیت گوبند" اور "منو دھرم شاستر" کا ترجمہ کیا۔ چارلس ولکنس نے "بھگوت گیتا" اور "ہیتوپدیش" کا ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ بہت ساری کتابوں کے ترجمے اور ساتھ ہی ادب، فلسفہ اور تاریخ پر کافی کچھ کام ہوا۔

مستشرقین نے ہندوستان اور یورپ، بالخصوص یونان کے درمیان مشترک چیزیں تلاش کرنی شروع کیں۔ چناں چہ زبان سے متعلق انھوں نے ایک بڑا دل چسپ نظریہ پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ کیوں کہ تمام ہند یورپی زبانوں کی بنیاد مشترک ہے، لہذا یورپ اور ہندوستان کے درمیان تہذیب کا کم از کم ایک پہلو مشترک ہے۔

روملا تھاپر کے مطابق:

> "ان (مستشرقین) میں وہ لوگ جنھوں نے سنسکرت زبان کا مطالعہ کیا تھا، آریائی زبان بولنے والوں کی تہذیب کے دلدادہ ہو گئے۔ ان لوگوں نے ہند یورپی یک جہتی اور سنسکرت اور گریک تہذیب کے مشترک شجرے کا نظریہ دیا۔ آریہ نسلی اکائی کے روپ میں دیکھے جانے کے بجائے مشابہ زبانیں بولنے والوں کے روپ میں دیکھے گئے اور نتیجے کے طور پر ہندوستانی اور یونانی تہذیب کو مشترک قرار دیا گیا۔"[۲]
>
> (انگریزی سے ترجمہ)

مستشرقین نے قدیم ہندوستان کی بھرپور ستائش کی۔ انھیں قدیم ہندوستان ایک آدرش سماج نظر آیا۔ ہندوستان کی تہذیب اور اس کا تمدن بے مثال لگا۔ انھوں نے قدیم ہندوستان کی تصویر کچھ اس طرح پیش کی کہ جیسے جس یوٹوپین سماج کی انھیں تلاش تھی وہ مل گیا ہو۔ جو روحانی سکون انھیں درکار تھا وہ حاصل ہو گیا ہو۔ اتنا ہی نہیں خود ہندوستانیوں کے لیے ان کا

قدیم سماج ناستالجیائی احساس بن گیا۔ قدیم ہندوستان کی نمائندگی وہ سنیاسی کرنے لگا جسے عالم انسانیت سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ سنیاسی تمام ذہنی پریشانیوں سے دور کبھی روحانی سکون کی تلاش میں در بدر بھٹکتا ہوا اور کبھی دھونی رمائے بیٹھا نظر آتا ہے۔ یہی سنیاسی ہندوستانی سماج کا آئینہ بن گیا۔ ہر سمت روحانیت کا بازار گرم ہے۔ منیوں کے آشرم ہیں جہاں وہ مکتب چلاتے ہیں اور شاگردوں کے ساتھ رہتے بھی ہیں۔ شاگرد اپنے گرو کی سیوا میں رہ کر، گرو کے لیے ہر قسم کی تکلیفیں برداشت کرکے علم حاصل کرتے ہیں۔ تمام لوگ فلسفیانہ تخیلات میں غرق رہتے ہیں اور روزمرہ کی ضروریات سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہندوستانی انسان نہیں بلکہ مافوق الفطری مخلوق ہوتے تھے۔ یا یوں کہا جائے کہ مستشرقین نے انھیں مافوق الفطری مخلوق بنا کر پیش کیا۔

ان روحانی باتوں کے علاوہ مستشرقین کے نزدیک قدیم ہندوستان تہذیب کی بلندیوں پر پہنچ چکا تھا۔ قدیم ہندوستان ایک خوش حال سماج تھا۔ اس میں عوام کو کسی قسم کی تکلیف نہ تھی۔ مستشرقین نے ہندوستانی سماج پر ہندوستانی فلسفے کو فوقیت دی اور زیادہ تر ہندوستانی فلسفے کو ہی اپنی ذہنی کاوشوں کا موضوع بنایا۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ فلسفے پر اس قدر زور دینے کے باوجود ہندوستان کے مادّی فلسفے کو تقریباً نظر انداز ہی کر دیا گیا۔ مستشرقین کا تمام تر زور روحانی فلسفے پر ہی رہا۔ اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ مستشرقین کو جس یوٹوپیا کی تلاش تھی وہ روحانی آسودگی میں تھا اور یہ روحانی آسودگی انھیں غیر مادّی فلسفے میں ہی مل سکتی تھی۔ لہٰذا انھوں نے اپنی ضرورت کے مطابق مادّیت کے مقابلے روحانی فلسفے کا انتخاب کیا۔

ہندوستان کے غیر مادّی فلسفے میں 'موکش'، 'مایا'، 'برہم'، 'آتما'، 'ادوایت'، اور 'دوایت'، کے فلسفے کی جڑیں کافی گہری ہیں۔ 'آتما'، 'برہم'، 'مایا'، 'موکش'، ادوایت اور دوایت جیسے تمام تصورات انسان کو ایک سرمستی کے عالم میں لے جاتے ہیں۔ ان خیالات میں غرق ہو جانے کے بعد انسان مادّی دنیا سے دور تخیلات میں پرواز کرنے لگتا ہے۔ انسان تمام دنیاوی غموں سے نجات، بلکہ یوں کہا جائے کہ فرار حاصل کر لیتا ہے۔ اس کے گرد و پیش دنیا بدل رہی ہو، سماجی تبدیلیاں آ رہی ہوں یا کوئی اور واقعہ پیش آ رہا ہو، اس کے لیے تمام چیزیں بے معنی ہیں۔ مادّی دنیا میں اس کی کوئی دلچسپی نہیں رہ جاتی۔ وہ

صرف موکش چاہتا ہے۔ اسے رُوحانی سکون کی تلاش رہتی ہے۔ 'آتما کی شانتی' کے لیے وہ جسمانی تکلیفیں بھی برداشت کرسکتا ہے۔ دنیا رہے یا ختم ہو جائے اس کی بلا سے۔ اسے تو' برہم سے یوگ' چاہیے۔ مستشرقین بھی شاید یہی چاہتے تھے۔ اپنے عہد کے حقائق کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ تو ان میں تھا نہیں' چناں چہ انھیں تلاش ہوئی حقیقت سے فرار حاصل کرنے کے طریقوں کی اور انھیں پناہ ملی قدیم ہندوستانی فلسفے میں۔

مستشرقین پر مایا کے تصور نے گہرے نقوش چھوڑے کیوں کہ یہ تصور اس دنیا سے اور اُس دُنیا میں پھیلی ہر شے کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ یہ تصور شنکر اچاریہ نے پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ دنیا حقیقت نہیں بلکہ ایک' بھرم' ہے۔ ایک مایا ہے۔ حقیقت صرف برہم اور آتما ہیں۔ ان کے نزدیک برہم اور آتما دونوں دراصل ایک ہی ہیں اور یہی بنیادی حقیقت ہیں' باقی چیزیں فریب ہیں اور اسی لیے مایا ہیں۔' مایا جال' میں پھنسی آتمائیں اور ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا حقیقت کا 'بھرم' پیدا کرتی ہیں۔ یہ بھرم یا مایا علم کی کمی کا نتیجہ ہے۔

اسی طرح موکش کا فلسفہ بھی کافی استعمال کیا گیا۔ موکش کے فلسفے کے مطابق آتما پر کرم कर्म اور شریر शरीर کی بندش ہے۔ موکش کا مطلب ہے آتما کو بندشوں سے آزاد کر لینا۔ رامانج نے موکش کے تین طریقے بتائے ہیں۔ گیان یوگ (ज्ञान योग) کرم یوگ (कर्म योग) اور بھکتی یوگ (भक्ति योग)۔ موکش مل جانے پر آتما میں دنیاوی بُرائیاں نہیں رہ جاتیں۔ مشہور مستشرق میکس مُلر کو اس نظریے نے اس قدر متاثر کیا کہ انھوں نے اپنا نام بدل کر میکس مُلر کی جگہ موکش مل رکھ لیا۔[۳] اکثر مستشرقین نے جو تاریخیں لکھیں' تراجم کیے یا تبصرے لکھے' ان سے ایک بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ ان کا بنیادی مقصد ہندوستانی سماج' خصوصاً قدیم ہندوستان کی ثنا و ستائش نہ تھا' بلکہ اس کے پسِ پشت ان کا ذاتی مفاد تھا جسے تاریخی پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

یورپ میں صنعتی انقلاب کے ساتھ ہی سماج میں لاتعداد بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ سماجی اقدار بدلیں' فکر و خیال میں تغیرات آئے' تہذیب و تمدن کا دھارا بدلا۔ صنعتی نظام اپنے ساتھ نئی نئی سائنسی ایجادات لایا جس کے باعث مشینیں سماجی زندگی کا ایک اہم حصہ بن گئیں۔

گاؤں شہروں میں تبدیل ہونے لگے۔ کھیتوں کی بھیڑ فیکٹریوں میں پہنچنے لگی۔ زراعتی نظام کے درہم برہم ہونے کے ساتھ ہی وہ تمام اقدار ریزہ ریزہ ہوگئیں جو اس نظام کے ساتھ وابستہ تھیں۔ ایک دَور ماضی میں ڈوبتا جارہا تھا اور دوسرا نظام مستقبل پر نظریں جمائے ہوئے تھا۔ ایک نیا دور جنم لے رہا تھا۔ زراعتی دَور کے تصوّرات، خیالات، رسم و رواج، تہذیب و تمدّن زراعتی نظام کے بکھرنے کے ساتھ ہی ماضی کا حصّہ بننے لگے۔ انسان کے وہ آپسی رشتے جو زراعتی نظام میں تھے، اب نہ رہے۔ اس دَور کا مشترکہ خاندان اب ٹکڑوں میں بٹنے لگا۔ انسان کو اپنے گرد و پیش کی چیزیں اجنبی نظر آنے لگیں اور اس کے اندر احساسِ بیگانگی گھر کرنے لگا۔

دانشوروں کے باقی سماج سے مختلف ہونے کے احساس نے بدلتے ہوئے سماجی نظام کے تحت پیدا ہونے والے احساسِ تنہائی کو اور بھی شدید کر دیا اور لوگ تنہائی میں ڈوب کر اپنا وجود تلاش کرنے کے لیے کوشاں ہو گئے۔ یہ لوگ کسی نہ کسی ایسے رُوحانی سہارے کی تلاش بھی کرنے لگے جو انھیں تسکین بخش سکے اور ساتھ ہی وہ یوٹوپین سماج دلا سکے جس کے وہ خواب دیکھتے تھے۔ صورتِ حال تمام لوگوں کے لیے یکساں نہ تھی، بلکہ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم تھی جو سماج کی ترقی سے خوف زدہ تھے۔ مستشرقین میں اکثریت ایسے ہی لوگوں کی تھی۔ ان لوگوں نے اپنا رُوحانی سہارا قدیم ہندوستانی تہذیب اور فلسفے میں تلاش کیا اور ہندوستان کی تاریخ میں دل چسپی لی اور اپنا نظریہ پیش کیا۔

مستشرقین نے یورپی سماج کے گُن نہیں گائے بلکہ اس کے برعکس انھوں نے قدیم ہندوستان کی بھرپور ستائش کی۔ اگر یہ کہا جائے کہ مستشرقین نے صرف علوم مشرق میں ہی دلچسپی لی، لہٰذا انھوں نے مغرب کے متعلق کچھ لکھا ہی نہیں تو یہ غلط ہوگا کیوں کہ مستشرقین میں شاید ہی کوئی ایسا رہا ہو جس نے اپنے سماج کے متعلق کچھ نہ لکھا ہو۔ اور اگر ایسا فرض بھی کر لیا جائے کہ کوئی ایسا تھا بھی تو اسے ہندوستان کے سماج پر قلم اٹھاتے ہوئے ہندوستانی سماج میں کوئی خامی کیوں نظر نہ آئی ؛ کوئی بھی سماج کامل ہو ہی نہیں سکتا لیکن اس کے برعکس مستشرقین کو پورا قدیم ہندوستان کامل نظر آیا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ مستشرقین نے قدیم ہندوستان کی محض تفتیش کی، تجزیے سے کام نہیں لیا تو اسے تاریخ کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ دوسری طرف اگر انھوں نے تجزیہ

کیا ہی نہیں تو نشو و نما اور ستائش کا سوال ہی کیوں پیدا ہوا۔ مستشرقین نے باقاعدہ طور پر ہندوستان کی تاریخ لکھی۔ قدیم ہندوستانی سماج کا تجزیہ کیا اور اس کے کاہل سماج ہونے کے نتائج اخذ کیے۔

ہندوستان کی تاریخ کے متعلق ان کا یہ نظریہ خود ان کے مفاد کے لحاظ سے کس قدر کارگر رہا، اس کا اندازہ لگانا تو مشکل ہوگا لیکن ہندوستان کی تاریخ کی نشاندہی میں مستشرقین نے ایک اہم رول ضرور ادا کیا۔ یہ بات دیگر ہے کہ جو نتائج مستشرقین نے اخذ کیے وہ ہندوستان کے حق میں نہیں تھے لیکن بہر حال ہندوستان کی تاریخ کے متعلق ایک مکمل نقطۂ نظر ضرور قائم ہو گیا۔ بعد کے زمانے میں بالخصوص جنگِ آزادی کے دوران قوم پرستوں کی تاریخ نویسی پر مستشرقین نے بہت گہرے نقوش چھوڑے۔ قوم پرستوں کے لیے مستشرقین نے ایسی بنیاد چھوڑی جس پر قوم پرستوں نے تاریخ کی جو عمارت بلند کی اس نے ہندوستان میں اندھی قوم پرستی کو پروان چڑھایا اور فرقہ واریت، ملک کی تقسیم اور مشترکہ تہذیب کے درہم برہم ہونے میں بہت اہم رول نبھایا۔

افادیت پرستوں کا نقطۂ نظر

افادیت پرستی ایک فلسفہ ہے جو انیسویں صدی کی تاریخ نویسی پر غالب رہا۔ جرمی بینتھم، گبن اور جیمس مل وغیرہ اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں۔ افادیت پرستی کو ایک نظریے کی شکل میں استعمال کرنے والا جرمی بینتھم پہلا شخص تھا۔ کچھ ہی عرصے میں افادیت پرستی ایک مقبول نظریہ بن گئی۔ بینتھم نے افادیت پرستی کو نامناسب قوانین کو خارج کرنے کا ایک معیار بنا کر پیش کیا۔ اس نے اس نظریے کا استعمال نظریاتی سطح کے بجائے عملی اور سیاسی سطح پر کیا۔ اس نے اپنی کتاب Principles of Morals and Legislations (۱۷۸۹ء) اور DEONTHOLOGY (۱۸۳۴ء) میں افادیت پرستی کی تعریف کرتے ہوئے اسے اخلاقی نظریہ قرار دیا۔ اس کے مطابق انسان کی تمام کاوشوں کا آخری مقصد مسرت کی تلاش اور غموں سے نجات ہوتا ہے۔ حالاں کہ اس تعریف کے مطابق یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ چوں کہ کسی انسان کی تمام تر کاوشیں ذاتی مسرت کے لیے ہوتی ہیں لہٰذا وہ دوسروں کی خوشی کے متعلق کیسے سوچ سکتا ہے جبکہ افادیت پرستی یہ بھی دعویٰ کرتی ہے کہ وہ عوامی مسرت کی طرفدار ہے۔ اس سلسلے میں بینتھم نے کچھ قوانین تجویز کیے جن کے مطابق اگر کوئی شخص دوسروں کی خوشی اور غم کے بارے میں نہیں سوچتا تو "سیاسی سزا" کے طور پر اسے گرفتار کر لیا جائے۔ "اخلاقی اور سماجی سزا"

کے طور پر اسے برادری سے باہر کر دیا جائے اور دینیاتی سزا کے طور پر اسے پہلی دو سزاؤں سے بھی سخت سزا ملنی چاہیے۔

در اصل تمام افادیت پرست روشن خیال طرز فکر کے حامی تھے۔ یہ لوگ منطقی، اعتدال پسند اور کریم النفس ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ ان کے نزدیک حکومت اور قانون کے ذریعے عوام کے اخلاق و آداب کو بہتر بنایا جا سکتا ہے اور ریاست کا یہ بنیادی فرض ہے کہ عوام کی بہتری کی جانب زیادہ سے زیادہ توجہ دے۔ چوں کہ افادیت پرست روشن خیال اسکول سے وابستہ تھے اور اس اسکول سے تعلق رکھنے والے مذہب کے لیے کوئی ہمدردی نہیں رکھتے تھے لہٰذا ہمیں قدم قدم پر مذہب اور افادیت پرستوں کے درمیان کشاکش نظر آتی ہے۔

ڈیوڈ ہیوم نے (The Natural History of Religion) لکھی جس میں مذہب کی ابتدا اور سماج کے اندر اس کے رول پر افادیت پرستی کے نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی۔ ہیوم کے نزدیک مذہب کی ابتدا اوہام پرستی سے ہوئی۔ انسانوں نے اپنے ذہنوں میں دیوی دیوتاؤں کی شکلیں اور مافوق الفطری خیالات وضع کر لیے اور انھیں دیوی دیوتاؤں کا نام دے دیا ان دیوی دیوتاؤں نے، جو محض تشبیہی ہیں، اخلاقی آدرشوں کی شکل اختیار کر لی۔ لہٰذا ہمیں مذہب کی تاریخ میں قدم قدم پر تشبیہی خداؤں اور فلسفے کے درمیان کش مکش دکھائی دیتی ہے۔

ہیوم کے ان خیالات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے دل میں مذہب کے لیے کوئی ہمدردی نہیں تھی اور مذہب اسے محض وہم اور مافوق الفطری، خیالی آدرشوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ ہیوم نے مذہب کی تاریخ ۱۷۵۷ء میں لکھی اور اپنے عہد کے لحاظ سے یقیناً یہ ریڈیکل خیالات تھے۔ ہیوم نے اس تاریخ میں تمام مذاہب کا ذکر کیا ہے لیکن اس نے نہ تو کسی مذہب کی طرفداری کی ہے اور نہ ہی کسی کو اچھا یا برا بنا کر پیش کیا ہے۔ لیکن یہی افادیت پرست جب ہندوستان کی تاریخ لکھتے ہیں تو صاف نظر آتا ہے کہ ان کا طریقۂ کار معروضی نہیں ہے اور کافی باتیں افادیت پرستی کی حدود میں رہ کر بھی منطقی نہیں ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ پر جس افادیت پرست نے سب سے زیادہ کام کیا وہ جیمس مل ہے۔ باقی لوگوں نے ہندوستان کی تاریخ پر سرسری نگاہ ڈالی ہے لیکن جیمس مل نے برطانوی ہندوستان کی تاریخ (History of British India) تین جلدوں میں لکھی۔ چنانچہ جب کبھی ہندوستان کی تاریخ کے متعلق افادیت پرستوں کے نقطۂ نظر سے بحث کی جاتی ہے تو بحث کا مرکز جیمس مل ہی رہتا ہے۔

افادیت پرستوں نے ہندوستان کی تاریخ کے جو تین ادوار متعین کیے وہ ہندوستان کی تاریخ کا اوّلین فرقہ وارانہ تجزیہ تھا اور ساتھ ہی افادیت پرستوں کے لیے بھی یہ ہندوستان سے متعلق تاریخ کے فرقہ وارانہ نقطۂ نظر کا آغاز تھا۔ ان لوگوں نے ہندوستان کی تاریخ کو جن تین ادوار میں تقسیم کیا وہ عہدِ قدیم، عہدِ وسطیٰ اور عہدِ جدید ہونے کے بجائے "ہندو عہد" "مسلم عہد" اور "برطانوی عہد تھا۔ اس سے قبل ہندوستان کی تاریخ میں فرقہ وارانہ علامتیں نہیں نظر آتیں۔ ادوار کی اس نوعیت کی تقسیم نے ہندوستان کی تاریخ نویسی میں فرقہ پرستی کی بنیاد رکھ دی۔ مل کی "برطانوی ہندوستان کی تاریخ" سے قبل ہندوستان کی تاریخ پر جو بھی کام ہوا تھا اس میں ادوار کا تعین مذاہب کی بنیاد پر نہیں بلکہ تاریخی شخصیتوں کے اعتبار سے کیا گیا تھا۔ یہی وہ مقام تھا جہاں پر افادیت پرستوں نے اپنے بنیادی مقصد کو منظرِ عام پر لانا شروع کیا۔

انگریز اس بات سے اچھی طرح واقف تھے کہ جب تک ہندوستان متحد ہے، ان کے لیے ہندوستان پر حکومت کرنا بے حد مشکل کام ہوگا۔ اس کام کو آسان بنانے کا ایک ہی طریقہ انھیں نظر آیا اور وہ یہ کہ ہندوستانیوں کو مذہب، زبان، علاقہ، نسل اور تہذیب و تمدن کے نام پر تقسیم کر دیا جائے۔ اسی مقصد کے تحت انگریزوں نے "تقسیم کرو اور حکومت کرو" کا طریقۂ کار اختیار کیا۔ انھوں نے ہندوستانیوں کو یہ احساس دلانا شروع کیا کہ ان میں کوئی ہندو ہے اور کوئی مسلمان۔ کسی کی زبان ہندی ہے، کسی کی بنگالی، کسی کی تامل کوئی پنجابی ہے اور کوئی سندھی۔ ان تمام طریقوں میں سب سے زیادہ کارگر طریقہ مذہب کے نام پر نااتفاقی پیدا کرنا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے اسی طریقۂ کار کو استعمال میں لایا گیا انگریزوں کو اس حقیقت کا پوری طرح علم تھا کہ ہندوستانی، وہ چاہے جس مذہب سے تعلق رکھتا ہو اپنے مذہب کے لیے وفادار اور جاں نثار ہوتا ہے۔ مذہب کے لیے وہ اپنی جان تک قربان کر سکتا ہے اور ضرورت پڑے تو وہ کسی اور کی جان کا دشمن بھی بن سکتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انھیں احساس دلایا جائے کہ وہ محض ہندوستانی نہیں بلکہ مختلف مذاہب میں عقیدہ رکھنے والے گروہ ہیں۔ وہ ہندوستانی تو ہیں لیکن اس سے پہلے وہ ہندو یا مسلمان ہیں۔ اس طریقۂ کار کو عملی جامہ پہنانے میں افادیت پرستوں نے بہت اہم رول نبھایا

تاریخ کو مذہب سے جوڑ کر جو فرقہ وارانہ تاریخ لکھی گئی اس نے اس طریقہ کار پر تصدیق کی مُہر ثبت کر دی۔ اس وقت تک انگریزوں نے ہندوستان میں مغربی طرزِ تعلیم کی بنیاد رکھ دی تھی۔ چنانچہ ان کے پاس ایک ایسا آلہ موجود تھا جس کے ذریعے ہندوستانیوں کو اس طرزِ فکر سے روشناس کر کے انھیں اسی طرزِ فکر پر سوچنے اور سمجھنے کی طرف مائل بھی کر سکتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ افادیت پرستوں کی لکھی ہوئی کتابیں یا اسی طرزِ فکر پر لکھی ہوئی دیگر مورخین کی تاریخیں ہندوستان کی یونیورسٹیوں کے نصاب میں ایک لمبے عرصے تک داخل رہیں۔ جیمس مل کی "برطانوی ہندوستان کی تاریخ" جو کہ ۱۸۱۸ء میں شائع ہوئی۔ ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں کے نصاب میں کافی لمبے عرصے تک داخل رہی۔ آج بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو اس کتاب کو بے حد اہمیت دیتے ہیں۔ انگریزوں نے اس کتاب کو اتنی اہمیت دی کہ میکالے نے ۱۹۳۳ء میں ہاؤس آف کامنس کے ایک مباحثے میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ "انگریزی زبان میں گبن کے بعد مل کی "برطانوی ہندوستان کی تاریخ" اہم ترین کتاب ہے"۔ ۵

ہندوستان کی تاریخ کے سلسلے میں افادیت پرستوں نے سب سے پہلے مستشرقین کے نقطۂ نظر کی نکتہ چینی شروع کی اور قدیم ہندوستانی تہذیب (جسے افادیت پرستوں نے ہندو تہذیب سے تعبیر کیا) کے متعلق مستشرقین کے خیالات کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی۔ جہاں ایک طرف مستشرقین نے قدیم ہندوستانی تہذیب کی آنکھ بند کر کے تعریف کی تھی (اور کر رہے تھے) وہیں دوسری طرف افادیت پرستوں نے آنکھ بند کر کے ہندوستان کی قدیم تہذیب کی تنقید شروع کی۔ مستشرقین نے قدیم ہندوستانی تہذیب کی چھان بین کر کے اسے مبالغے کے ساتھ پیش کیا تھا اور قدیم ہندوستانی سماج اور تہذیب میں آدرش سماج اور تہذیب کا یوٹوپیا تلاش کیا تھا۔ افادیت پرستوں نے اس کے برعکس کام کیا۔ ان کے نزدیک ہندو، (قدیم ہندوستانی) غیر مہذب، غلاموں کی ذہنیت رکھنے والے، ترقی کے مخالفین اور بے حد پچھڑے ہوئے لوگ تھے۔

اس میں شک نہیں کہ قدیم ہندوستانی تہذیب دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں

میں سے ایک اور بے حد ترقی یافتہ تہذیب تھی جس کے ثبوت موہن جوداڑو اور ہڑپہ کی کھدائی میں مل چکے ہیں لیکن افادیت پرستوں کے نزدیک قدیم ہندوستان کبھی ترقی یافتہ یا تہذیب یافتہ نہیں تھا۔ اس سلسلے میں جیمس مل کی برطانوی ہندوستان کی تاریخ سے دو اقتباسات ملاحظہ ہوں جہاں وہ سر ولیم جونس کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے:

اگر ہندوؤں کے پاس کبھی کوئی تہذیب تھی تو ہمیں اس قسم کے کسی بھی ایسے دور کا علم نہیں جو کہ ہندوستان کو جہالت اور درندگی کی منزل پر پہنچا دینے کے لیے کافی تھا۔"[۶]

*

"یہ بدقسمتی ہے کہ سر ولیم جونس جیسا ہوش مند، حقیقت کی تلاش میں سرگرداں اور مشرقی علوم کا سچا پرستار ذہن ایشیائی ممالک میں اعلیٰ قسم کی تہذیب کا دعویٰ کرے۔ ان وہم کے علاوہ جن کے تحت سر ولیم جونس اپنے پسندیدہ موضوعات کو مبالغے کے ساتھ پیش کر رہے تھے، دراصل سر ولیم جونس کا مقصد ہندوستانیوں کو ان کے یورپی حکمرانوں کی نظروں میں تصنع اور مبالغے کے ساتھ پیش کرنا تھا جس سے کہ ہندوؤں کے لیے حکومت کے غصّے کو کم کیا جا سکے۔"

انگریز یہ چاہتا تھا کہ ہندوستانیوں کے دلوں میں یہ بات کسی طرح گھر کر جائے کہ انگریزوں کو خدا نے ہندوستانیوں کی فلاح و بہبودی کے لیے ہندوستان بھیجا ہے اور اگر انگریز ہندوستان نہیں آتے تو ہندوستانی ہمیشہ کے لیے غیر مہذب اور غیر ترقی یافتہ ہی رہ جاتے۔ انگریزوں نے ہندوستان آکر ہندوستانیوں پر احسان کیا ہے اور وہ ہندوستانیوں کو ترقی کے راستے پر لے جائیں گے۔ اس قسم کے خیالات کی پرورش مشنریوں سے وابستہ Evangelicals School نے کی۔ اس اسکول سے وابستہ شور اور گرانٹ جیسے لوگوں نے کئی مقامات پر اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا۔ افادیت پرستوں نے بھی اکثر مختلف انداز میں اسی قسم کے خیالات کو پروان چڑھایا۔

افادیت پرست کسی ملک کی تاریخ وہاں کی تہذیب سے متعین کرتے ہیں۔ ان کے

نزدیک تہذیب ترقی کی بنیاد ہے۔ لہٰذا تاریخ نویسوں کو چاہیے کہ کسی سماج کے ماضی اور حال کا تعین کرتے وقت تہذیب کے معیار کو ذہن میں رکھیں۔ اس سلسلے میں جیمس مل اخلاق و آداب کے پہلو پر زور دیتا ہے۔ اخلاق و آداب کو بنیاد بنا کر وہ "ہندو تہذیب" اور "مسلم تہذیب" کا تقابلی مطالعہ کرتا ہے اور برطانوی حکومت کی بالواسطہ طریقے سے تعریف و تائید کرتا ہے۔

مل "مسلم تہذیب" کو "ہندو تہذیب" سے برتر مانتا ہے۔ اپنے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی غرض سے وہ دونوں تہذیبوں کے تقابل سے قبل اس کے پس منظر کی تلاش کرتا ہے۔ وہ "ہندوؤں کو غلاموں کی ذہنیت رکھنے والا بتاتا ہے۔ اتنا ہی نہیں وہ قدیم ہندوستانیوں کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو اس کے جیسے مشہور و معروف مورخ کے لیے زیبا نہیں دیتے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو:

"ہندو خواجہ سرا کی طرح غلاموں کے کردار میں ہی اچھے لگتے ہیں۔" [۸]

اسی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ افادیت پرست قدیم ہندوستانیوں اور ان کی تہذیب کو کس نظر سے دیکھتے تھے۔ قدیم ہندوستانیوں کے لیے ایسے خیالات اپنے ذہن میں رکھ کر وہ "ہندو تہذیب" اور "مسلم تہذیب" کو روبرو لا کر ان کا مقابلہ کرتا ہے۔ وہ مسلم سماج یا معاشرے کا تجزیہ بھی نہیں کرتا بلکہ انھیں ہندوستان کو فتح کرنے والے کہہ کر فاتح اور مفتوح کے درمیان مقابلہ کرتا ہے۔ اس نے اس قسم کے مقابلے کی تین وجوہات بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ تاریخ عالم میں اہم مقام رکھنے کی وجہ سے اسلامی تہذیب کا مطالعہ نتیجہ خیز ہے۔
۲۔ ہندوستان کی تہذیب میں اسلامی تہذیب کا وجود کافی اہمیت کا حامل ہے۔
۳۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ہندوستان پر مسلمانوں کی فتح سے ہندوستان پر کس قسم کے اثرات پڑے۔ اس سے ہندوستان کی ترقی میں مدد ملی یا نقصان پہنچا۔

مندرجہ بالا وجوہات کے تحت مل "ہندو" اور "مسلم" تہذیب و تمدن کے تمام پہلوؤں کا تقابلی مطالعہ کیا۔ اس ضمن میں مل نے "ہندوستانی مسلمانوں" اور "ہندوؤں" کی تمام سماجی اقدار، حکومتیں، قوانین، اقتصادیات، مذاہب، فلسفہ، سائنس، فنونِ لطیفہ، اخلاق و آداب،

تاریخ نویسی وغیرہ کا تقابلی مطالعہ کیا۔ لیکن اس نے اس تقابلی مطالعے سے جو نتائج اخذ کیے اس میں معروضیت کو بہت کم اور اس کے اضافی نقطۂ نظر کو زیادہ دخل ہے۔

جیمس مل کے نزدیک "ہندوؤں" کے مقابلے "مسلم" سلطنتوں میں سول اور کرمنل لاء کہیں زیادہ بہتر تھے، لیکن اگر حقیقت کا جائزہ لیا جائے تو ہندوستان اور دیگر ممالک میں جہاں کہیں بھی اسلامی قوانین عمل میں لائے گئے، کافی سخت ثابت ہوئے۔ اس کے علاوہ قوانین کی سختی کا انحصار اکثر و بیشتر مخصوص حکمراں اور اس کے رویئے پر ہوتا ہے۔ مل نے یہ بھی لکھا ہے کہ ٹیکس لگانے اور وصول کرنے کی لیاقت اور قوت "مسلم ریاستوں" میں "ہندوؤں" کے مقابلے کہیں زیادہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ "مسلمان" اپنی ریاستوں اور سلطنتوں کی اقتصادی حالت اچھی رکھنے میں کامیاب رہے جب کہ ہندو بالکل ناکام رہے۔ قوانین کی سختی کے انحصار کی طرح یہاں بھی اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ دراصل یہ حکمران کی لیاقت اور قوت پر منحصر ہے کہ وہ ٹیکس نافذ کرے اور وصولی بھی کرے۔ اس لیاقت اور قوت کو کسی خاص مذہب یا تہذیب سے تعلق رکھنے والے تمام حکمرانوں کے لیے عمومیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایسی لاتعداد مثالیں موجود ہیں جہاں کوئی حکمراں بیشتر معاملوں میں باشعور اور بالیاقت رہا ہے لیکن اس کے فوراً بعد کوئی ایسا حکمران تخت نشین ہوا جس میں اس قسم کی کوئی خوبی نہ تھی۔

مل کے مطابق ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کے مقابلے میں قرآن میں نامعلوم اور مضحکہ خیز باتیں کم ہیں۔ چونکہ قرآن ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کے کافی بعد میں وجود میں آیا۔ لہٰذا قرآن میں عہد کے تغیرات اور سماجی ترقی کے لحاظ سے خامیاں بھی کم ہونا فطری ہی تھا۔ مل کے اس بیان میں سچائی ہو سکتی ہے لیکن اس بیان سے کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہوتی جس سے یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ "مسلم تہذیب" "ہندو تہذیب" سے بالاتر تھی۔ دراصل اس قسم کا تقابل ایک ہی عہد میں وجود میں آنے والی دو یا دو سے زیادہ کتابوں کے درمیان ہونا چاہیے نہ کہ مختلف عہد میں وجود میں آنے والی دو کتابوں کے درمیان۔

اس کے بعد مل تجریدی اور غیر واضح باتیں کرتا ہے۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے کہ

"مسلمانوں کی حکومت" "ہندوؤں کی حکومت" سے بہتر تھی۔ وہ یہ بات کس سلسلے میں کہہ رہا ہے، یہ کہیں بھی واضح نہیں ہوتا۔ پھر وہ کہتا ہے کہ مسلمانوں کے یہاں فنونِ لطیفہ اور تاریخ نویسی ہندوؤں سے بہتر تھی۔ اس سلسلے میں "ہندوؤں" اور "مسلمانوں" کے فنونِ لطیفہ اور تاریخ نویسی کے تقابل کی جگہ یہ حقیقت زیادہ قابلِ قبول ہے کہ دراصل ہندوستان کے فنونِ لطیفہ کا اپنا ایک الگ رنگ ہے اور فاتحینِ ہندوستان کے فنون کا اپنا الگ۔ دونوں ہی اپنا الگ الگ اور بلاشبہ اہم مقام رکھتے ہیں۔ جہاں تک تاریخ نویسی کا سوال ہے۔ قدیم ہندوستان میں کالہن کی "راج ترنگنی" اپنے عہد کی بہترین کتابوں میں سے ایک ہے جس کو فاتحینِ ہندوستان کی اپنی تاریخ نویسی کے مقابلے میں بآسانی رکھا جا سکتا ہے۔

"ہندو" اور "مسلم" تہذیبوں کے درمیان اسی قسم کے دیگر پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد وہ اپنے اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس کا مقصد دراصل "ہندو تہذیب" کی تنقید اور "مسلم تہذیب" کی ستائش نہیں تھا بلکہ وہ جس طرز کا پیرو تھا اسی کے زیرِ اثر وہ کام کر رہا تھا اس کا مقصد تھا افادیت پرستی کے فلسفے کو پیش کرنا جس کے تئیں تہذیب اور اخلاق و آداب ہی کسی ملک کی ترقی کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اس طرح اس نے ایک تیر سے دو نشانے کیے۔ ایک طرف تو اس نے تقابلی مطالعے کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تہذیبی اور اخلاقی معیار پر اور قانون اور حکومت کی سطح پر "ہندو" اور "مسلم" حکومتیں عوام کی زندگی کو بہتر بنانے میں ناکام رہی ہیں اور چونکہ انگریز ان معاملوں میں بے حد باصلاحیت ہیں، لہٰذا انھیں ہندوستان پر حکومت کرنے کا حق ہے اور انگریز ہی ہندوستان اور اس کے عوام کی حالت بہتر بنا سکتے ہیں۔ دوسری جانب یہ کہہ کر اگر انگریز بھی اپنے پیش رو حاکموں کی طرح ناکام ثابت ہوتے ہیں تو انھیں بھی حکومت کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، جیمس مل نے یہ جتانے کی کوشش کی کہ وہ انگریزی حکومت کی حمایت آنکھ بند کر کے نہیں کر رہا ہے۔

جیمس مل نے یہ تمام دلیلیں کچھ اس طرح دیں جیسے کہ وہ ہندوستان کی رگ رگ سے واقف ہو۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ وہ کبھی ہندوستان آیا ہی نہیں تھا۔ مختلف ذرائع سے جو مواد اسے دستیاب ہو سکا۔ اسے ہی بنیاد بنا کر اپنی سہولت کے مطابق مل نے اس

کا استعمال کیا۔ بقول شیخ علی :

"مل نے رابرٹ آرمے کی تاریخ (جو بنیادی طور پر فوجی معاملات سے تعلق رکھتی تھی)، بنجامن کی سرگزشت (جو کہ ہندوستان کا سخت مخالف تھا) ٹائلر کے خیالات (جو کہ مشنری سے تعلق رکھتا تھا) سے استفادہ کیا اور اپنی سہولت کے مطابق وہی چیزیں تلاش کیں جو کہ ہندوستان کے حق میں نہیں تھیں۔ اگر وہ بذاتِ خود ہندوستان آیا ہوتا تو اِن خامیوں سے دامن بچا سکتا تھا۔ اسے اگر سنسکرت زبان آتی ہوتی تو وہ ہندوستانی تہذیب کی حقیقت کو سمجھ سکتا۔" ۹

افادیت پرست نقطۂ نظر کے علمبردار جیمس مل کے ہندوستان کی تاریخ سے متعلق ان خیالات پر نظر ڈالنے کے بعد اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ افادیت پرست چاہے جتنے روشن خیال رہے ہوں لیکن ہندوستان کی تاریخ لکھتے وقت صرف انگریزی حکومت کی وکالت کر رہے تھے۔ افادیت پرست جو کہ ہر قدم پر مذہب پر طنز کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اور مذہب کو وہم اور جہالت کی پیداوار مانتے ہیں، ہندوستان کی تاریخ لکھتے وقت اپنے تمام اصول طاق پر رکھ دیتے ہیں۔ مذہب کے اِنھیں مخالفین نے ہندوستان کی تاریخ کو مذہب سے جوڑ دیا اور تاریخی اَدوار کی تقسیم مذاہب کی بنیاد پر کر کے اسے فرقہ وارانہ رنگ دے دیا۔ مذہب کو تاریخ سے جوڑنے اور اسی بنیاد پر اَدوار کی تقسیم کا کام افادیت پرستوں سے لاشعوری طور پر نہیں ہوا بلکہ انھوں نے باقاعدہ طور پر اسے برطانوی حکومت کو پائیدار بنانے کا آلہ بنایا اور کافی حد تک اس میں کامیاب بھی رہے۔

دراصل افادیت پرستوں نے ہر طرف قلعے کی دیواریں کھڑی کر رکھی تھیں اور حکومت کو مستحکم اور پائیدار بنانے پر پوری طرح آمادہ تھے۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ ایک طرف ہندوستانیوں کو مذہب کے نام پر ایک دوسرے سے لڑا کر ان کے درمیان ایک لمبی خلیج قائم کر دو۔ اگر یہ طریقہ کار کارگر ثابت نہ ہوا تو انھیں یہ احساس دِلانے کی کوشش کرو کہ ہندوستانی فطرتاً غلام ہیں اور ان کی بہبودی اسی میں ہے کہ انگریز ان پر حکومت کریں، کیونکہ ہندوستانی اب تک

درندوں جیسی زندگی گزار رہے تھے اور اس قسم کی زندگی سے نجات کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ یہ ہے کہ وہ انگریزوں کے زیرِ سایہ زندگی گزاریں۔ انگریز ہی انھیں تہذیب و تمدّن کا درس دیں گے۔

دراصل افادیت پرستوں میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو یا تو برطانیہ کی نوآبادیاتی پالیسی کے حامی تھے یا خود حکمران طبقے سے تعلّق رکھتے تھے۔ یہ لوگ ہندوستانیوں کو ذہنی طور پر غلام بنانے کے لیے کوشاں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ افادیت پرستوں نے کبھی ہندوستان کی معروضی تصویر پیش نہیں کی۔

قوم پرستوں کا نقطۂ نظر

قوم پرستی سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار ہے۔ زراعتی نظام میں قوم پرستی کا تصوّر وجود میں نہیں تھا۔ چوں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادی پیداوار اجتماعی پیداوار میں تبدیل ہو جاتی ہے لہٰذا ایک ہی شے کی پیداوار کے لیے ایک ساتھ لاتعداد لوگ کام کرتے ہیں۔ زراعتی نظام میں جو کام ہاتھوں سے ہوتا تھا وہی کام سرمایہ دارانہ نظام میں مشینوں کے ذریعے ہونے لگتا ہے۔ شہروں کی ترقی سے لوگ ایک دوسرے کے قریب آنے لگتے ہیں۔ رفتہ رفتہ انھیں یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ ان کے گرد و پیش رہنے والے لوگوں کی تہذیب و تمدّن، زبان اور دیگر معاملات میں کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی قسم کی مماثلت ہے۔ اسی مقام پر قوم پرستی کا جذبہ پنپنا شروع ہو جاتا ہے۔

اس طرح قوم پرستی کا رشتہ براہِ راست سرمایہ دارانہ نظام کے پیداواری رشتوں سے ہے۔ زراعتی نظام میں ایک ملک مختلف جغرافیائی اکائیوں میں تقسیم رہتا ہے اور یہ اکائیاں اپنے آپ میں تقریباً خود بین ہوتی ہیں۔ جس کے باعث ایک اکائی دوسری اکائیوں کے ساتھ باہمی رابطہ نہیں رکھ پاتیں۔ ہر ایک اکائی تہذیب و تمدّن اور زبان وغیرہ کی سطح پر اپنی ایک منفرد پہچان رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زراعتی نظام میں قوم پرستی کا تصوّر پیدا نہیں ہو پاتا۔ قوم پرستی

ہمیشہ حکومت کی مرکزیت کے بطن سے جنم لیتی ہے۔ جب زرعی نظام کی مختلف اکائیاں اپنی تمام تر انفرادیت کے باوجود ایک مرکزی حکومت کے تحت آجاتی ہیں تو ان اکائیوں کے درمیان باہمی تعلقات بڑھنے شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ اکائیاں رفتہ رفتہ ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن سے آشنا ہونے لگتی ہیں اور خیالوں کے اظہار کی ضرورت خود بخود ایک ایسی زبان کی پرورش کرنے لگتی ہے جو مختلف اکائیوں کے لیے مشترک بن سکے۔ یہی باہمی تعلقات، مشترک زبان اور تہذیب قوم پرستی کے احساس کو پروان چڑھاتے ہیں اور ایک خاص مقام پر پہنچ کر قوم پرستی اپنی مکمل شکل میں اُبھر کر سامنے آتی ہے۔

ہندوستان میں قوم پرستی ایک جدید تصوّر ہے جو کہ انگریزوں کی آمد سے قبل کہیں نظر نہیں آتا۔ حالاں کہ عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں ایسے حکمراں بھی گزرے ہیں جنھوں نے (جدید) ہندوستان کے کافی بڑے حصے پر قبضہ کیا اور مرکزی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی لیکن وہ اس میں پوری طرح کامیاب نہ ہوسکے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فتوحات کے باوجود ملک کی مختلف ریاستیں پوری طرح آزاد رہتی تھیں۔ ترسیلی ذرائع کی کمی اور زرائتی نظام کے پیداواری رشتوں کی موجودگی کے باعث ایسا ممکن نہیں ہوسکا۔ اِسی لیے اشوک، سمدر گپت اور اکبر جیسے حکمران میں بھی ہندوستان میں قومی یک جہتی نہ لاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں قوم پرستی کا جذبہ گھر نہ کر سکا۔ ہندوستان میں قوم پرستی کو فروغ برطانوی حکومت کے دوران ملا۔ اس کی مزید وضاحت اے۔ آر ڈیسائی کے مندرجہ ذیل بیان سے ہوسکتی ہے:

> "ہندوستان میں قوم پرستی کی نشوونُما کا عمل بہت پیچیدہ اور ہمہ گیر رہا ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔ برطانوی حکومت سے قبل ہندوستان کا سماجی ڈھانچہ تاریخ عالم میں شاید ہی اپنی مثال رکھتا ہو۔ اس کا اقتصادی ڈھانچہ بھی عہدِ وسطیٰ کے یورپی سماج سے بالکل الگ نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ہندوستان بہت بڑی آبادی والا ایک وسیع ملک تھا۔ معاشرتی اعتبار سے ہندو جو کہ پوری آبادی کا دو تہائی تھے، مختلف فرقوں میں تقسیم تھے۔
>
> ...... دراصل ہندوازم اپنے آپ میں ایک مذہب نہیں بلکہ مختلف خیالات کا

۱۲۳۸۳

مجموعہ تھا جس نے ہندوؤں کو مختلف فرقوں میں تقسیم کر رکھا تھا.... ہندوستانیوں اور خصوصاً ہندوؤں کی مذہبی اور سماجی سطح پر اس تقسیم نے قوم پرستی کے لیے ایک خاص قسم کا پس منظر تیار کر دیا۔

ہندوستانی قوم پرستی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ اس وقت وجود میں آئی جب ہندوستان انگریزوں کا غلام تھا۔ ترقی یافتہ برطانیہ نے اپنے مفاد کے لیے ہندوستان کا اقتصادی ڈھانچہ بالکل بدل دیا۔ اس نے مرکزی حکومت قائم کی اور ترسیلی ذرائع اور جدید طرز تعلیم کی بنیاد رکھی۔ نتیجے کے طور پر نئے سماجی طبقوں نے جنم لیا۔ ان سماجی طاقتوں نے ہی برطانوی سامراجیت سے ٹکر لی اور ہندوستانی قوم پرستی کی بنیاد اور ترقی میں اہم رول نبھایا۔"۱۰

جن وجوہات کے تحت ہندوستانی قوم پرستی کی بنیاد پڑی انھیں موٹے طور پر چھ حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ ہندوستان میں صنعت کا فروغ
۲۔ ہندوستان میں آمد و رفت کے جدید ذرائع کا فروغ
۳۔ ہندوستان میں جدید تعلیم کا فروغ
۴۔ برطانوی حکومت کے تحت ہندوستان کا سیاسی اور انتظامی اتحاد
۵۔ نئے سماجی طبقوں کا وجود میں آنا
۶۔ سماجی، مذہبی اور اصلاحی تحریکوں کا آغاز

ہندوستان میں جدید صنعت کے فروغ پانے سے پیداواری رشتوں اور پیداواری طریقوں میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ مشینی پیداوار نے دستکاری کی جگہ لینی شروع کر دی۔ استحصال کی نوعیت بدل گئی۔ زرداروں نے جاگیرداروں اور زمین داروں کی جگہ لے لی۔ دستکاروں اور دہقانوں کی جگہ صنعتی مزدور طبقہ اُبھرنے لگا۔ گاؤں کی بھیڑ شہروں میں جمع ہونے لگی۔ مختلف علاقوں، تہذیبوں اور زبانوں کے لوگ ایک دوسرے کے قریب آئے اور یہ احساس زور پکڑنے لگا کہ وہ ایک ہی قوم کے لوگ ہیں۔ یہی قوم پرستی کا نقطۂ آغاز بنا۔

جدید ذرائع آمدورفت کے فروغ سے علاقائی دُوریاں کافی حد تک مٹنے لگیں۔ بسوں اور ریلوں کے وجود میں آنے سے یہ کام اور بھی آسان ہوگیا۔ ہندوستان کو ایک قوم کی شکل میں متحد کرنے میں آمدورفت کے جدید ذرائع اور بالخصوص ریلوے نے بہت اہم رول ادا کیا۔

جدید طرزِ تعلیم کے فروغ نے بھی ہندوستان میں قوم پرستی کی ترقی میں نمایاں رول انجام دیا۔ ہندوستان میں جدید طرزِ تعلیم کے تین اسباب تھے۔ عیسائی مشنریاں جو کہ ہندوستان میں عیسائیت پھیلانا چاہتی تھیں، برطانوی حکومت اور روشن خیال ہندوستانی۔ دراصل انگریزوں نے ہندوستان میں جدید طرزِ تعلیم کی بنیاد اس لیے رکھی تھی کہ انھیں انتظامیہ چلانے کے لیے تعلیم یافتہ لوگوں کی ضرورت تھی۔ افسران تو انگلستان سے آجاتے تھے لیکن وہاں سے کلرک وغیرہ لانا بہت دُشوار ہورہا تھا۔ چناں چہ ضروری تھا کہ ہندوستان میں تعلیمی ادارے قایم کیے جائیں اور کلرک اور اسی قسم کے دیگر کارکنوں کی ضرورت پوری ہوسکے۔ اس کے علاوہ جدید طرزِ تعلیم کی بنیاد رکھنے کی ایک اور وجہ بھی تھی۔ کچھ مغربی دانشوروں کا خیال تھا کہ برطانوی تہذیب بے حد حُریت پسند اور دنیا کی بہترین تہذیب ہے اور اگر ہندوستان، جنوبی افریقہ اور اس کے بعد پوری دنیا کے لوگ انگریزی تہذیب میں ڈھل جائیں تو عالمِ انسانیت کا سماجی اور سیاسی اتحاد ہوسکتا ہے۔!!

وجہ چاہے جو بھی رہی ہو لیکن ہندوستان میں جدید طرزِ تعلیم کی بنیاد پڑی اور 'آریہ سماج'، 'برہمو سماج'، 'رام کرشن مشن' اور 'علی گڑھ تحریک' وغیرہ نے اسے فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا۔ اس طرح جدید طرزِ تعلیم نے ہندوستانیوں کو خود ان کی تاریخ سے اور ساتھ ہی تاریخِ عالم سے روشناس کرایا۔ انھوں نے ہندوستان اور ساری دنیا کے متعلق بہت کچھ علم حاصل کیا۔ انھیں خود کے ہندوستانی ہونے کا احساس ہوا انھیں اس حقیقت کا علم ہوا کہ وہ اسی قوم کا ایک حصہ ہیں جس پر انگریز حکومت کر رہے ہیں۔ ان خیالات نے قوم پرستی کے احساس کو اور بھی شدید کر دیا۔

سماجی اور مذہبی اصلاحی تحریکات نے بھی قوم پرستی کی نشوونما میں کافی مدد کی۔ ان تحریکات نے جہاں ایک طرف سماجی اور مذہبی بُرائیوں کے خلاف جہاد چھیڑا وہیں دوسری طرف ان تحریکات نے ہندوستانیوں کو ماضی کے آئینے دِکھائے۔ دیانند سرسوتی کا آریہ سماج اس معاملے میں پیش پیش

رہا۔ عوام کے اندر قوم پرستی کا احساس جگانے کے لیے انھیں ماضی کی طرف لے جانا اور انھیں یہ احساس دلانا کہ ان کا ماضی ان کے حال سے مختلف تھا، ماضی میں وہ خود مختار تھے اور آج غلام ہیں اور اسی قسم کے دیگر احساسات کو جگانے کا کام اس قسم کی تحریکات نے کیا جو کہ اپنے آپ میں بڑی ذہانت کا کام تھا۔ لیکن اس کا غلط استعمال بھی اسی حد تک ہوا جس حد تک کہ اس کا صحیح استعمال ہوا۔

ان تمام وجوہ کے تحت ایک بار جب قوم پرستی کا جذبہ عوام کے دلوں میں گھر کر گیا تو اس کا اظہار بھی فطری عمل ہی تھا۔ چنانچہ یہ اظہار مختلف سطحوں پر ہوا۔ تاریخ نویسی بھی اس کے اظہار کا ذریعہ بنی اور ہندوستان میں تاریخ نویسی کے اس دور کا آغاز ہوا جس میں ہندوستانیوں نے اپنے طور پر تاریخ نویسی کی جدید حدوں میں رہ کر تاریخیں لکھیں۔ یہ ہندوستان کی تاریخ سے متعلق ایک نئے نقطۂ نظر کا آغاز تھا جسے ہم آج ہندوستان کی تاریخ سے متعلق قوم پرستوں کے نقطۂ نظر کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔

قوم پرستوں کی تاریخ نویسی کی نمایاں خصوصیت ماضی کی ستائش ہے۔ یہ ایک خصوصیت تقریباً تمام قوم پرست تاریخ نویسوں کے یہاں نمایاں طور پر ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قوم پرست تاریخ نویس ایک تیر سے دو نشانے کر رہے تھے۔ ایک طرف تو وہ اپنی تاریخ نویسی کو قومی بیداری کا ہتھیار مان رہے تھے اور دوسری جانب وہ مغربی دانشوروں (خصوصاً افادیت پرستوں) کی تاریخ نویسی کا جواب دے رہے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ قومی بیداری کی تحریک وہ چاہے جس ملک میں ہو، عوام کو ماضی کی طرف لے جاتی ہے۔ ماضی کی طرف لے جانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ماضی کو آدرش بنا کر پیش کیا جائے، جس سے کہ عوام اپنی قوم کی عظمت سے باخبر ہوں اور حال میں بھی اسی قسم کے سماج کا تصور کریں۔ یہی کام قوم پرست تاریخ نویس بھی کر رہے تھے۔ جدید طرزِ تعلیم کے فروغ پانے سے قوم پرستوں کو مغربی دانشوروں کی لکھی ہوئی تاریخوں کے مطالعے کا بھی موقع ملا اور انھیں یہ معلوم ہوا کہ ہندوستانی سماج اور تہذیب سے متعلق مختلف قسم کی بے بنیاد باتیں لکھی گئی ہیں۔ وہیلر وغیرہ کا بھی مطالعہ انھوں نے کیا۔ ان کی نظروں کے سامنے مستشرقین کے بھی کارنامے تھے جنھوں نے قدیم ہندوستان کو آدرش سماج بنا کر پیش کیا تھا۔ چنانچہ قوم پرست تاریخ نویسوں نے انھی خیالات کو بنیاد بنا کر

تاریخ نویسی کی ابتدا کی اور ایک تاریخ نویسی کا اسکول اُبھر کر منظرِ عام پر آیا۔

قوم پرست تاریخ نویسوں کو موٹے طور پر دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انتہا پسند اور حُرّیت پسند۔ حالاں کہ دونوں ہی قسم کے قوم پرست ایک ہی مقصد کو لے کر چل رہے تھے۔ فرق تھا تو خیالات کو پیش کرنے کے طریقے کا۔ حُرّیت پسند دلیلیں بھی دینے کی کوشش کرتے تھے، جب کہ انتہا پسند سب کچھ محض جذبات کی رَو میں لکھتے جاتے تھے۔ طریقۂ کار کے اس فرق کے باوجود دونوں اسکول اور ایک ہی نقطۂ نظر سے منسلک ہیں۔ حُرّیت پسندوں نے بھی قدیم ہندوستان کی اتنی ہی ستائش کی جتنی کہ انتہا پسندوں نے کی۔ دونوں ہی جیمس مل کے فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے دامن نہیں بچا سکے۔

قوم پرستوں نے مستشرقین سے کافی استفادہ کیا۔ ان کی تمام تر جنگ افادیت پرستوں کے خلاف رہی، لیکن قوم پرستوں نے افادیت پرستوں سے ایک مقام پر سمجھوتہ کیا اور وہ مقام تھا ہندوستان کی تاریخ کے اَدوار کی تقسیم۔ قوم پرستوں سے ادوار کی وہی تقسیم جاری رکھی جس کی بنیاد جیمس مل نے ڈالی تھی۔ "ہندو عہد" "مسلم عہد" اور "برطانوی عہد" میں کسی قسم کے رَدّ و بدل کی کوشش نہیں کی گئی۔ جس فرقہ وارانہ تاریخ نویسی کی بنیاد افادیت پرستوں نے رکھی تھی وہی فرقہ وارانہ تاریخ نویسی قوم پرستوں کے یہاں پرورش پانے لگی۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ افادیت پرستوں کے خیالات کی ہر مقام پر تردید کرنے والے قوم پرست اس بات کو نہ سمجھ سکے کہ اَدوار کا تعیّن ایک سازش تھی جو کہ شعوری طور پر ہندوستان کے خلاف کی گئی تھی۔ قوم پرست فرقہ وارانہ تاریخ نویسی میں افادیت پرستوں سے بھی آگے نکل گئے۔ "ہندو عہد" اور "مسلم عہد" محض نام کا نہیں رہا بلکہ اسی بات کو بنیاد بنا کر اَدوار کی اچھائیاں اور بُرائیاں تلاش کی جانے لگیں۔ انگریزوں نے یہ کام ہندوستانیوں کے درمیان نااتفاقی کرنے کی غرض سے کیا تھا اور قوم پرست اپنے تئیں قومی تحریک کو تیز کرنے کی غرض سے اس کا استعمال کرنے لگے۔ جیمس مل کے ادوار کے تعیّن میں قوم پرستوں کے تبدیلی نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان میں مسلسل حکمراں خاندانوں کی سیاسی تاریخ کی تعلیم دی جاتی رہی اور سماجی اور اقتصادی تاریخ کو بالکل نظرانداز کیا جاتا رہا تھا۔

قوم پرستوں نے جیمس مل کے اَدوار کے تعیّن کو بنیاد تو بنایا لیکن ہندوستان کی تاریخ

کے متعلق اس کے نقطۂ نظر کو سر کے بل کھڑا کر دیا۔ مل نے قدیم ہندوستان کو غیر مہذب اور بے حد پچھڑا ہوا ثابت کیا تھا۔ اس کے نزدیک مسلمانوں کی آمد سے کافی فائدہ ہوا تھا۔ قوم پرستوں کو اس کا نظریہ ٹھیک اس کے برعکس لگا۔ انھوں نے نہ صرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستان کا "ہندو عہد" تہذیب کے نقطۂ عروج پر پہنچ چکا تھا، بلکہ یہ بھی کہا کہ اس عہد کی سائنس اور ٹکنالوجی دنیا میں بے مثال تھی۔ قوم پرستوں نے ہندوستانی تہذیب کے آغاز و ارتقا کو اس عہد سے کافی پیچھے پہنچا دیا' جو عہد مغربی دانشوروں نے طے کیا تھا۔ مثال کے طور پر بال گنگا دھر تلک نے فلکیاتی معروضیات کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رگ وید چار ہزار ق م میں لکھا گیا تھا۔ حالاں کہ میکس ملر جیسے ہندوستانی علوم کے ہمدرد نے بھی رگ وید لکھے جانے کے عہد کو دو سو ق.م کے آس پاس ثابت کیا تھا۔ قدیم ہندوستان کی ثنا و ستائش نے اس قدر زور پکڑا کہ تاریخ نویس تمام بندشوں سے آزاد ہو کر تاریخ گڑھنے لگے۔ تاریخ افسانہ نظر آنے لگی۔ کے۔ پی جیسوال نے اپنی کتاب "HINDU POLITY" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یورپ میں جمہوری اور خود مختار ادارے قایم ہونے سے کافی پہلے ہندوستان نہ صرف ان تصوّرات سے آشنا تھا بلکہ اس پر عمل بھی کر رہا تھا۔[۱۲] حالاں کہ کے۔ پی جیسوال اپنے اس دعوے کے حق میں کوئی ثبوت پیش نہیں کرے۔ بقول رو ملا تھاپر:

> "قدیم ہندوستان کی ستائش اس حد تک ٹھیک تھی کہ قومی تحریک کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ تحریک کے دوران اپنی پہچان تلاش کرنے کے لیے ہم اکثر اپنی قدیم ترین تہذیب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ قدیم ہندوستان کی اس قدر ثنا و ستائش کی وجہ اس دور میں موجودہ سماجی' اقتصادی اور مذہبی کش مکش کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ شاستر جیسی مذہبی کتابوں کو ہندوستان کی اصل تصویر کی شکل میں قبول کیا گیا۔"[۱۳]

قوم پرستوں نے صرف اس پر ہی اکتفا نہیں کیا کہ دھرم گرنتھوں کو ہندوستان کی اصل تصویر بنا کر پیش کریں بلکہ وہ اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور انھوں نے حقائق اور اساطیر کے مرکب کو تاریخ کی شکل میں پیش کرنا شروع کر دیا۔ ان کا یہ عقیدہ تو تھا ہی کہ ہندوازم روحانی طاقت کی شکل

میں نقطۂ عروج پر پہنچ چکا تھا اور ہندو ازم کے فلسفے کا دنیا میں کوئی ثانی نہیں تھا۔ یہ فلسفہ جو کہ ظاہری طور پر بہت عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے در اصل باطنی طور پر بہت گہرا ہے۔ یہ لوگ اگر اتنے پر ہی اکتفا کر لیتے تو شاید ان کی اس قدر تنقید نہ کی جاتی اور تاریخ میں اساطیر ملانے کا الزام ان پر نہ لگتا۔ لیکن آر۔ سی دت جیسے قوم پرست مورخین نے یہ تک ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستانی صرف توپوں اور بندوقوں سے ہی آشنا نہ تھے بلکہ ان کے پاس طیارے بھی تھے اور اس کے لیے ہنومان کو مثال بنا کر پیش کیا گیا۔ اتنا ہی نہیں ان کے نزدیک ہندوستان صدیوں قبل پارلیمانی جمہوریت کی بنیاد رکھ چکا تھا۔" ہندو عہد" میں پارلیمانی جمہوریت تھی۔ ووٹ دینے کا رواج تھا۔ اور راجا سنگھاسن پر سے اسمبلی کو خطاب کرتا تھا۔ کے۔ پی جیسوال نے" ہندو پالٹی" میں مسلسل اس پہلو پر زور دیا ہے۔

قوم پرست مورخین میں سے اکثر نے" ہندو تہذیب" کو خالص ہندوستانی تہذیب سے تعبیر کیا۔ اگر مل نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں کی آمد سے ہندوستان کو بہت فائدہ پہنچا تو قوم پرستوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستان کی خالص تہذیب مسلمانوں کے آنے سے برباد ہوگئی۔ ہندوستان کے زوال کے لیے مسلمان ذمے دار تھے۔ قوم پرستوں نے عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کو مسلمانوں کے ہاتھوں ہندوؤں پر ظلم کا عہد بنا کر پیش کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے تین نکتے خوب ابھارے۔ مسلمان حکمرانوں کے ہاتھوں ہندوؤں کا مسلمان بنایا جانا، مندروں کا مسمار کیا جانا اور جزیہ وصول کیا جانا۔ قوم پرستوں نے مغل بادشاہوں کے متعلق یہ رائے عام کرنے کی کوشش کی کہ ان بادشاہوں نے ہندوؤں کو مسلمان بننے پر مجبور کیا۔ ان پر ایک خاص قسم کا ٹیکس "جزیہ" لگایا اور ان کے مندروں کو مسمار کیا۔ اگر کورے حقائق کی شکل میں دیکھا جائے تو ان بیانات میں حقیقت کے عناصر نظر آسکتے ہیں لیکن ہر حقیقت کو اس کے پس منظر میں رکھ کر ہی نتیجہ اخذ کیا جانا چاہیے۔

عہدِ وسطیٰ کی تاریخ میں کوئی بھی ایسا مقام نظر نہیں آتا جہاں کسی حکمران نے منظم طریقے سے ہندوؤں کو مسلمان بنایا ہو۔ نہ تو کسی حکمران نے ایسا کیا اور نہ ہی بادشاہ

اس کی جرأت کر سکتے تھے۔ یہ ضرور ہے کہ کچھ موقعوں پر ایسے لوگوں کو مسلمان بنایا گیا جو اہم عہدوں پر فائز تھے اور حکومت کو ان سے کسی قسم کا خطرہ پیدا ہو سکتا تھا۔ ایسے بھی مواقعے آئے جب کچھ ہندوؤں نے اپنی مرضی سے اسلام قبول کیا۔ لیکن حکمرانوں نے کبھی بھی ہندوؤں کو جبراً مسلمان بنانے کی پالیسی اختیار نہیں کی۔

جزیہ کے متعلق قوم پرست مورخین کا خیال رہا ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے ہندوؤں پر جزیہ اس لیے لگایا کہ وہ پریشان ہو کر اپنا مذہب تبدیل کر لیں۔ دراصل جزیہ عورتوں، بچوں، اپاہجوں اور سرکاری ملازمین پر نہیں لگتا تھا اور اس کے علاوہ نہ ہی جزیہ کی رقم اتنی ہوتی تھی کہ لوگ پریشان ہو کر مذہب تبدیل کرنے کی بات سوچ سکیں۔ اس کے علاوہ ایسی بھی مثال موجود ہے جب (کشمیر میں) ایک ہندو راجہ نے ہندو عوام سے اسی قسم کا ٹیکس وصول کیا۔ لہٰذا جزیہ کے ذریعے مذہب تبدیل کرانے کا خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔

مندروں کے مسمار کیے جانے کے متعلق یہی خیال قایم کیا گیا کہ یہ صرف مسلمان حکمرانوں کے اندر ہندوؤں کے لیے نفرت کے جذبے کا اظہار تھا۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اس وقت مندروں کو سازشوں کا اڈّہ بنا دیا گیا تھا۔ بغاوتوں کی سازشیں مندروں کی چار دیواری سے ہی نکلتی تھیں۔ لہٰذا ان سازشوں کو روکنے کا ایک طریقہ حکمرانوں کو یہ نظر آیا کہ مندر مسمار کر دیے جائیں۔ کشمیر کے ہی حکمران ہرش نے اپنی حکومت کے خلاف سازشوں کو روکنے کی غرض سے ہی کشمیر میں بڑی تعداد میں مندروں کو مسمار کر دیا تھا۔

کہنے کا مقصد صرف اتنا ہے کہ قوم پرستوں کی تمام تر کوششیں ایک عہد کی خوبیاں اور دوسرے عہد کی خامیاں بیان کرنے میں صرف ہوتی رہیں۔ مغربی دانشوروں کے لگائے گئے الزامات کو غلط ثابت کرنے کی دُھن میں قوم پرست آنکھ بند کر کے آگے بڑھتے گئے۔ انھیں یہ بھی خیال نہ آیا کہ وہ خود ہندوستان کی تاریخ کے ساتھ ناانصافی کر رہے ہیں۔ قوم پرستی ایک صحت مند تصور ہے، لیکن یہ تصور اسی حد تک صحت مند رہتا ہے جب تک کہ یہ منطقی رہے۔ غیر منطقی اور اندھی قوم پرستی لازمی طور پر نقصان دہ ثابت ہوگی۔ مثال ہمارے سامنے موجود ہے۔ چناں چہ اندھی قوم پرستی کے زیرِ اثر کسی بھی قسم کی سعی وہی کام انجام دے گی

جو کہ قوم پرست تاریخ نویسی نے دیا۔

مارکسی نقطۂ نظر

ہندوستان میں مارکسی خیالات بیسویں صدی کے آغاز سے ہی پہنچنا شروع ہو گئے تھے۔ آزادی کی جدوجہد کا دور تھا۔ ابتداً جن لوگوں کو مارکسزم نے متاثر کیا ان میں اکثریت قوم پرستوں کی ہی تھی۔

قومی جدوجہد کا ایک پہلو ہندوستانی تاریخ و تہذیب کے نئے سرے سے تجزیے کے ذریعے قومی شناخت کے لیے جدوجہد کرنا بھی تھا۔ قومی شناخت کی اس جدوجہد کی تصویر قوم پرستوں کی تاریخ نویسی میں صاف طور پر دیکھی جا سکتی ہے لیکن مارکسی خیالات نے اس جدوجہد کو ایک نیا موڑ دیا۔ اس کے تحت جو سب سے اہم کام ہوا وہ تھا ادوار کا نئے سرے سے تعین۔ "ہندو عہد" "مسلم عہد" اور "برطانوی عہد" کی جگہ "عہدِ قدیم" "عہدِ وسطیٰ" اور "عہدِ جدید" کا استعمال رواج میں لایا گیا۔ ادوار کا ہی تعین تاریخ کے فرقہ وارانہ نقطۂ نظر کی تردید کرنے کی راہ میں پہلا قدم تھا۔ اس کے علاوہ مارکسزم کے زیرِ اثر ہی پہلی بار عوام تاریخ کا مرکز بنے اور سماجی اور اقتصادی تاریخ نویسی کی بنیاد پڑی۔

ہندوستان میں مارکسی تاریخ نویسی کا آغاز ایم۔ این رائے سے مانا جاتا ہے۔ رائے نے ۱۹۲۲ء میں " India in Transition " نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ دراصل ایم این رائے کی یہ کتاب "کمیونسٹ انٹرنیشنل" میں ہندوستان کے متعلق چل رہی بحث پر ان کی اپنی تھیسس تھی۔ رائے کے نزدیک ہندوستانی سماج کا ارتقا بھی سماجی ارتقا کے عام قوانین کے تحت ہوا۔ (کارل مارکس نے اپنے مضمون Asiatic Mode of Production میں یہ رائے قایم کی تھی کہ چند وجوہات کے تحت ہندوستانی سماج کا ارتقا سماجی ارتقا کے عام قوانین کے تحت نہیں ہو سکا تھا) ہندوستانی سماج سماجی ارتقا کے عام قوانین کی حدوں سے باہر نہیں ہے۔ حالاں کہ ایم۔ این رائے خود ہندوستانی

سماج کے ارتقا کی نوعیت میں فرق محسوس کر رہے تھے:

"کسی بھی دوسرے سماج کے عہدِ بربریت کے ارتقا کی طرح ہی ہندوستانی سماج کا ارتقا ہوا۔ لیکن مقامی صورتِ حال مختلف ہونے کے باعث سپر اسٹریکچر میں فرق ضرور رہا۔ اسی طرح موسمی صورتِ حال نے بھی ہندوستانی سماجی ڈھانچے پر بہت اثر ڈالا۔ اسی وجہ سے عہدِ غلامی زراعتی نظام اور زرعی غلامی (Serfdom) سبھی کی نوعیت مختلف رہی۔"[14]

مارکس نے ہندوستانی سماج میں جمود کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کی وجہ وہ گاؤں کی خود کفیل معاشیات اور ایشیائی پیداواری طریقوں میں ذاتی ملکیت کی عدم موجودگی بتاتا ہے۔ ایم۔ این رائے کے یہاں بھی جمود کا نظریہ تو ملتا ہے لیکن اس جمود کی وجہ مارکس کے خیالات سے مختلف ہے۔ رائے کے نزدیک ہندوستانی سماج میں جمود نوآبادیاتی نظام کا نتیجہ ہے۔ رائے کا خیال ہے کہ انگریزوں کے آنے سے قبل ہندوستان صنعتی سرمایہ داری کے دور میں داخل ہو رہا تھا۔ فن کاری، کاریگری اور دستکاری محض گاؤں تک ہی محدود نہ تھی۔ شہر ارتقا پذیر تھے اور پیداوار اور تقسیم ابھرتے ہوئے تاجر طبقے کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھی۔ لیکن انگریزوں کی آمد نے اس پر روک لگا دی۔ حالاں کہ انگریزوں نے سرمایہ دارانہ نظام سے قبل کے پیداواری رشتے نیست و نابود کر دیے اور سرمایہ دارانہ استحصال کے رشتے قایم کر دیے، لیکن پیداوار کی جدید تکنیک کی بنیاد نہ رکھی جو کہ سرمایہ داری کا مثبت پہلو ہے۔[15]

ہندوستانی سماج میں جمود کے مارکس کے نظریے سے متفق نہ ہونے کا اظہار خود کئی مارکسی تاریخ نویسوں نے کیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم نام کوسامبی کا ہے۔ کوسامبی نے اپنی کتاب "عہدِ قدیم میں تہذیب و تمدن" میں مارکس کے جمود کے نظریے کی تردید کرتے ہوئے اس کی دو وجہیں بتائیں:

"۱۔ ارتقا کی ہر منزل میں اپنے سے قبل کی مختلف منزلوں کے پیداواری طریقوں اور سپر اسٹریکچر کے حصے ملک کے تقریباً ہر حصے میں زندہ رہ گئے۔"

۲۔ کلاسیکی یوروپین نقطۂ نظر سے ہندوستان کے کسی بھی عہد میں غلامی

نظام کی تلاش ناممکن ہے۔"[16]

کوسامبی کی طرح ہی عرفان حبیب اور سبودھن سرکار جیسے مارکسسٹوں نے بھی "ایشیائی پیداواری طریقوں" اور "جمود" کے نظریے سے اختلاف کیا ہے۔ حالاں کہ یہ تمام مورخین مارکسی نقطۂ نظر سے انحراف نہیں کرتے۔ ان میں سے کچھ یہ مانتے ہیں کہ مارکس ایشیائی سماج کے تجزیے میں کسی مخصوص نتیجے پر نہیں پہنچا تھا اور کچھ کا خیال ہے کہ مارکسزم سائنٹیفک تجزیے کے طلسم کا نہیں رہبری کا کام کرتا ہے۔ چناں چہ ایشیا سے متعلق مارکس کے خیالات کو حرفِ آخر نہیں تسلیم کیا جانا چاہیے۔ سبھودن سرکار کا خیال ہے کہ:

"ایشیائی سماج کے متعلق مارکس آخری نتائج پر نہیں پہنچ سکا تھا۔ صورتِ حال اس کے تصور سے کہیں زیادہ پیچیدہ ثابت ہوئی۔"[17]

ہندوستانی سماج کے ارتقا کے متعلق نقطۂ نظر کے اس فرق کے علاوہ بقیہ عام پہلوؤں پر زیادہ تر مارکسی مورخین ہم خیال نظر آتے ہیں۔ مارکسی مورخین نے قدیم ہندوستان کے ارتقا میں مذہب اور فلسفے کی اہمیت پر خاص زور دیا ہے۔ یہاں قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ مارکسی نقطۂ نظر کے رواج میں آنے سے قبل تاریخ نویسی سے متعلق تمام نظریے ہندوستان میں مذہب کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن ان پر ایک نظر ڈالتے ہی یہ سمجھنے میں دیر نہیں لگتی کہ خیالات میں کس قدر داخلیت ہے۔ مذہب کسی کے لیے روحانی سہارے کا کام دیتا ہے تو کسی کے دل میں خود کے عظیم ہونے کا احساس پیدا کرتا ہے اور کوئی اسے غیر مہذب سماج کی پیداوار کہہ کر برطرف کر دیتا ہے۔ مارکسی نقطۂ نظر نے سب سے پہلے اس سلسلے میں ایک معروضی نظریہ پیش کیا۔ اس نقطۂ نظر سے تعلق رکھنے والے مورخین نے جہاں ایک طرف مذہب کے منفی کردار کی مذمت کی وہیں دوسری طرف اس کے صحت مند عناصر کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ مذہب کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کوسامبی نے لکھا ہے:

"مذاہب خود تاریخ کی تخلیق تو نہیں کرتے لیکن ان کا ارتقا اور ان کے عمل میں تبدیلی بہترین تاریخی مواد ثابت ہوئے ہیں۔ ہندوستانی سماج کا ارتقا تشدد کے بجائے مسلسل تغیرات سے زیادہ ہوا۔ اسی وجہ سے یہ سماج مسلسل

ارتقا پذیر نہ رہ سکا۔ حالاں کہ بعد میں اسے کافی تشدّد کا سامنا کرنا پڑا۔"[۱۸]

کوسامبی مذہب کے صحت مند عناصر کے ضمن میں وادیٔ سندھ کی تہذیب اور مذہب کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کی نظر میں وادیٔ سندھ میں مذہبی خیالات ہتھیار کا کام کرتے تھے۔ یہاں محلوں اور عالی شان عمارتوں کی عدم موجودگی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ وادیٔ سندھ کا انتظام راجاؤں کے ہاتھوں میں نہیں بلکہ پروہتوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وادی میں سماجی خلیج کے امکانات باقی نہ رہ گئے تھے۔

اسی طرح بدھ مت اور جین مت نے اپنے زمان و مکان کے لحاظ سے کافی ترقی پسند رول نبھایا۔ سماجی برابری "دھرم" "خوفِ خدا" عدم تشدّد وغیرہ مذہب کے مثبت پہلو کے رُوپ میں سماج میں اپنا رول نبھا رہے تھے۔

مارکسی مورّخین نے عہدِ قدیم کی طرح عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کا بھی نئے سرے سے تجزیہ کیا۔ عہدِ وسطیٰ کی اب تک کی تمام تاریخیں بادشاہوں کی سوانح، ان کے طریقِ حکمرانی، جنگیں، ہلاک ہونے والوں کی تعداد وغیرہ کو بنیاد بنا کر لکھی گئی تھیں۔ کسی بھی مورّخ نے نہ تو عہد کی تاریخ لکھی اور نہ ہی عہد کے واقعات و اسباب کا نتائج کی روشنی میں تجزیہ کیا تھا۔ ان مورّخین نے اس طریقۂ کار میں انقلابی تبدیلیاں کیں۔ سب سے پہلے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کو فرقہ وارانہ رنگ سے پاک کرنے کی کوشش کی گئی۔ مسلمان حکمرانوں کے ذریعے مندروں کے مسمار کیے جانے، جزیہ لگانے اور مذہب تبدیل کروانے کو واقعات کی تہ میں پہنچے بغیر قوم پرستوں نے جو فرقہ وارانہ رنگ دے دیا تھا، اس کی مارکسی مورّخین نے پُرزور تنقید کی۔ ان مورّخین نے تمام حالات کو پس منظر میں رکھ کر اس کا تجزیہ کیا جس کا ذکر پچھلے صفحات پر آچکا ہے۔

جہاں تک جدید ہندوستان کی تاریخ کا سوال ہے زیادہ تر تاریخیں مارکسی نقطۂ نظر سے ہی لکھی گئی ہیں۔ حالاں کہ قوم پرست مورّخین نے بھی جدید ہندوستان کی تاریخ پر قلم آزمائی کی، مگر کہ ان لوگوں نے قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان پر ہی زیادہ توجّہ دی، لیکن جو مقبولیت انھیں عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے سلسلے میں حاصل ہوئی تھی وہ انھیں عہدِ جدید کی تاریخ میں نہیں مل سکی۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قوم پرستوں نے قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے

ہندوستان کی تاریخ اس وقت لکھنا شروع کی جب کہ ہندوستان میں قوم پرستی اپنے عروج پر تھی اور ہندوستانی انگریزوں کے ہاتھوں تمام ذلتیں برداشت کرنے کے بعد ایک ایسے نظریاتی سہارے کی تلاش میں تھے جو انھیں ان ذلتوں سے نجات دلا سکے، اور وہ فخر سے خود کو ہندوستانی کہہ سکیں۔ عوام کے اندر قوم پرستی کے جذبات جگانے کے لیے انھیں ماضی کی طرف لے جانا ہمیشہ کارگر ہتھیار ثابت ہوا ہے۔ قوم پرستوں نے اپنی تاریخ نویسی کے ذریعے اس کا بھرپور استعمال کیا۔ عوام کو قوم پرستوں کی تاریخ نویسی میں اپنے جذبات کا اظہار نظر آیا۔ چناں چہ ان تاریخوں کو فوراً قبولیت حاصل ہوگئی۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ہندوستان میں جدید تاریخ نویسی کا آغاز قوم پرست نقطۂ نگاہ سے ہی ہوا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے ہندوستان کی تاریخ مستشرقین اور افادیت پرستوں کی گرفت سے نکل کر خود ہندوستانیوں کے ساتھ میں آئی۔ دوسرے یہ کہ اس وقت تک ہندوستان میں مارکسی خیالات کی بنیاد نہیں پڑی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آج مارکسی نقطۂ نظر سے لکھی جانے والی عہدِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کی تاریخیں بھی قوم پرستوں کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی تاریخوں کے مقابلے کہیں زیادہ مقبول ہیں۔

قوم پرستوں نے جدید ہندوستان کی تاریخ لکھتے وقت ہندوستان پر برطانوی حکومت کے اثرات اور ہندوستان کی صورتِ حال کا تجزیہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ وہ تبدیلیاں جو برطانوی حکومت کے زیرِ اثر ہندوستان میں رونما ہو رہی تھیں، قوم پرستوں کو اپنی طرف متوجہ نہیں کر سکیں خود کے قوم پرست ہونے کا دعویٰ کرنے والے ان مورّخین نے یہ بھی ضرورت نہ سمجھی کہ قوم پرستی کے وجود میں آنے کی وجوہ تلاش کرتے۔ اتنا ہی نہیں ان کی تحریروں نے پوری قومی تحریک اور جنگِ آزادی کو کچھ اس شکل میں پیش کیا کہ ہندوستان کی آزادی چند شخصیتوں کا عطیہ نظر آنے لگی۔ مارکسی مورّخین نے ان خامیوں کو دُور کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے جدید ہندوستان اور عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی صورتِ حال میں فرق کیا۔ پیداواری رشتوں اور پیداواری طریقوں میں دونوں عہد کے فرق کو تاریخ کی بنیاد بنایا۔ برطانوی حکومت کے تحت ہندوستان کے زراعتی نظام کے سرمایہ دارانہ نظام میں تبدیل ہونے کے عمل کا تمام وجوہ کے پس منظر میں تجزیہ کیا۔ نتیجے کے طور پر وہ تمام تصوّرات جو اس سے قبل تاریخ کا

مرکز بن رہے تھے، بے معنی ہو گئے اور ان کی جگہ ان تصورات نے لے لی جن میں سماج کے ارتقائی عمل، جدلیاتی رشتے اور عوام کو مرکزیت حاصل تھی۔

مارکسی خیالات کے مقبول ہونے کے پس پردہ تاریخی مادیت کی شکل میں ایک ایسا نظریہ تھا جو اسے دیگر نظریات سے منفرد اور کافی حد تک ممتاز بناتا ہے۔ تاریخی مادیت جس کی بنیاد سماج کے ارتقا میں پیداواری طریقوں اور پیداواری رشتوں کی اہمیت پر ہے، اس حقیقت پر یقین رکھتی ہے کہ تاریخ کی تخلیق عوام کرتے ہیں، چند اہم شخصیتیں نہیں۔ چناں چہ فطری طور پر جس نقطۂ نگاہ میں تاریخ کو سماج کے ارتقائی تسلسل کی شکل میں دیکھا جائے گا اور ارتقائی تسلسل میں پیداواری رشتوں اور پیداواری قوتوں کو مرکزیت حاصل ہوگی، اس میں کسی بھی پہلو کے متعلق داخلیت کی گنجائش بہت کم رہ جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ مارکسی نقطۂ نظر نہ صرف ہندوستان بلکہ عالمی پیمانے پر تاریخ کا بے حد مقبول نقطۂ نظر رہا ہے۔

ان نظریات کے ساتھ ہندوستان کی تاریخ نویسی میں کچھ عرصہ قبل ایک نیا نظریہ منظرِ عام پر آیا جسے "سبالٹرن" نظریہ کہا جاتا ہے۔ گو کہ اس نظریے کی جڑیں گرامچی کے خیالات میں تلاش کی جا سکتی ہیں لیکن تاریخ نویسی کے اعتبار سے یہ نظریہ پچھلی دو دہائیوں میں ہی مقبول ہوا۔ یہ مارکسزم کی ضد نہیں ہے بلکہ اسے مارکسزم کی توسیع کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ اس نئے نظریے نے تاریخ کے روایتی اندازِ فکر سے انحراف کیا اور تاریخ کو ایک ایسے زاویے سے دیکھا جس میں سیاسی، سماجی اور مذہبی تحریکوں اور اقتصادی پہلوؤں کو بندھے ٹکے اصولوں کے مابین رکھ کر تاریخ نویسی کے تصور کو کافی حد تک مسترد کر دیا گیا۔ اس طرح اس نظریے نے مختلف سطحوں پر وجود میں آنے والی خود رَو تحریکوں کی اہمیت پر خاصا زور دیا۔ اس نقطۂ نظر کے نزدیک منظّم طریقوں سے چلنے والی مختلف تحریکوں میں " Hegemony " کے عناصر صاف طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ تحریکیں عوام کی خواہشات، تصورات ان کے تہذیب و تمدن کا صحیح **آئینہ نہیں** ہو سکتیں۔ " Hegemony " کا یہی تصور گرامچی کے خیالات میں اکثر نظر آتا ہے۔ سبالٹرن **نقطۂ نظر** کے نزدیک اس قسم کی منظّم تحریک چوں کہ مخصوص طبقوں کے ذہن اور باقی سماج پر ان کے تسلّط کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ چناں چہ عوام کی زندگی سے ان کی پوری وابستگی کا سوال

ہی نہیں پیدا ہوتا۔ سُمت سرکار کے مطابق :

"مغرب میں تعلیم یافتہ طبقہ جو بلاشبہ اہم تو ہے لیکن اس کی تعداد بہت ہے پھر بھی اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اثریاتی اور سماجی ادب کی شکل میں قبیلوں، گاؤں اور ذاتوں کے متعلق بھی کافی مواد ملتا ہے۔ تاہم اہم سماجی گروہوں کے بارے میں علاقائی سطح پر بھی بہت کم لکھا گیا ہے، کسانوں، زمینداروں، پر کام کرنے والے مزدوروں یا بورژوا عناصر کے متعلق ان کے تمدن اور شعور میں تبدیلیوں کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھا گیا۔ یہ خلیج سیاسی تحریکوں کی تاریخ (خصوصاً قوم پرستوں کی تاریخ) میں خلاسی پیدا کر دیتی ہے اور ایسی تاریخ نویسی کی طرف مائل کرتی ہے، جو اوپر سے نیچے کی طرف سفر کرتی ہے۔" [19]

تاریخ کے متعلق اس طویل بحث کا مقصد صرف اتنا ہے کہ قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں تاریخی شعور سے بحث کرتے وقت تاریخ نویسی کا ایک خاکہ ذہن میں رہے تاکہ موضوع کو بآسانی سمجھا جا سکے۔

حواشی

1. M. Baghchee, 'The Asiatic Society' : A Brief History (New Delhi: Peoples Publishing House, 1984) pp.6.
2. Romila Thapar, 'Communalism in Ancient Indian History': Communalism and the Writing of Indian History (Bipen Chandra, Harbans Mukhia, Romila Thapar)(New Delhi: PPH 1969) p.3.
3. Ibid. p.3.
4. K. Damodaran, 'Indian Thought'. PPH, New Delhi, 1975. p.
5. G.P. Gooch, 'History and Historians of Nineteenth Century' (London, 1913) p.306.
6. James Mill, 'History of British India', vol.II (vth ed.), (London, 1958) p.115.
7. Ibid., p.109.
8. Ibid., p.365.
9. Shiekh Ali, 'History: Its Theory and Method' (McMillan India, 1981) pp.335-336.
10. A.R. Desai, 'Social Background of Indian Nationalism' (Bombay: Prakash Publications, 1966) p.5-6.
11. Ibid., p. 140.
12. K.P. Jaisawal, 'Hindu Polity' (Calcutta) 1931. P.10.
13. Romila Thapar, 'Communalism in Ancient Indian History' p.5-6.
14. M.N. Roy, 'India in Transition' (Bombay) 1972, p.96.
15. Ibid., p.99.
16. D.D. Kosambi, 'The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Perspective'. (Delhi, 1972) p.23.
17. Subodhan Sarkar, "Marx on Indian History" in Homage to Karl Marx. A Symposium edited by P.C. Joshi (New Delhi: PPH, 1959), p.95.

18. D.D. Kosambi, 'The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Perspective', p.16.

19. Sumit Sarkar, 'Modern India', 1885-1947 (Delhi: McMillan India, 1983) p.43.

اَدبی تخلیقات میں تاریخی شعور

اَدبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی نشان دہی کے لیے ہمیں ادب کے مفہوم، تاریخی شعور کے معنی اور ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی نوعیت سے بحث کرنی ہوگی۔ جہاں تک تاریخی شعور کا تعلق ہے، میرے نقطۂ نظر کی بنیاد تاریخ کا مادی نظریہ ہے۔ گویا ایک ایسا شعور جو سماج کی سمت اور رفتار کو سمجھنے میں ہماری مدد کرے اور جس کے ذریعے ہم سماج کے ارتقائی عمل کو صحیح طور پر سمجھ سکیں۔ تاریخ کا بنیادی مقصد ماضی کی روشنی میں حال کا مطالعہ کرنا اور حال کی روشنی میں مستقبل کا سمجھنا بتایا گیا ہے لیکن بغیر تاریخی شعور کے اس خیال کو عملی جامہ نہیں پہنایا جا سکتا۔

تاریخی شعور کے لیئے زمانی اور مکانی شعور شرط ہے۔ کسی بھی عہد کو اس کے زمانی اور مکانی سیاق و سباق سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ عہد اور مقام کے اعتبار سے ہی مختلف سماجوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ مختلف سماجوں کی بنیاد اور ان کے سپر اسٹریکچر میں بھی فرق ہوتا ہے جو کہ پیداواری طریقوں میں فرق کے باعث بھی ہوتا ہے اور ہر سماج مین جاری ارتقائی عمل بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف سماجوں میں بعض مماثلتیں بھی ہوتی ہیں اور کچھ عناصر آپس میں مشترک بھی ہوتے ہیں ان تمام پہلوؤں کے مناسب علم اور سمجھ کے بغیر مثبت تاریخی شعور ممکن نہیں۔

ادب اور تاریخ دونوں علم کے دو علاحدہ شعبے ہیں لیکن اس کے باوجود دونوں میں گہرا

رشتہ ہے۔ ادب اور تاریخ کے درمیان اس رشتے کی نوعیت ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی بنیاد ہے۔

اس سے پہلے کہ ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور سے بحث کی جائے، چند باتوں کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اوّل تو یہ کہ ادب میں تاریخی شعور کا مطلب یہ قطعی نہیں ہے کہ ادب میں پورے انسانی سماج کی یا مختلف ادوار کی سلسلے وار تاریخ بیان کی جائے، بلکہ ادب میں تاریخی شعور سے مُراد مختلف سماجی حقیقتوں کی صحیح سمجھ اور ان حقیقتوں کا پُر اثر اظہار ہے۔ یہ حقیقتیں اپنے زمان و مکان کے اعتبار سے ہی پیش کی جانی چاہیے اور زمان و مکان کا یہی شعور کافی حد تک تخلیقات میں تاریخی شعور کا تعیّن کرتا ہے۔

رینے ویلک اور وارن آسٹن نے اپنی کتاب Theory of Literature میں ادب کو سماجی عوامل کا عکس ہی نہیں، پوری تاریخ کا نچوڑ مانا ہے[1]۔ یہ خیال بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ادب اور سماج کے رشتے کے پیشِ نظر ادب کی جتنی بھی تعریفیں کی گئی ہیں، ویلک اور آسٹن کی تعریف سب سے مختصر اور انتہائی جامع ہے۔ ادب اور تاریخ کے باہمی رشتے کے متعلق اتنے کم الفاظ میں اس سے زیادہ کہنا بھی بہت مشکل ہے۔ ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی وضاحت کے لیے ادب اور تاریخ کے رشتے کی وضاحت بھی ضروری ہے۔

کوسامبی کے مطابق پیداواری ذرائع اور پیداواری رشتوں میں ہونے والے ارتقا کو سلسلے وار ڈھنگ سے پیش کرنا ہی تاریخ ہے[2]۔ اسی طرح ان کا کہنا ہے کہ:

> "کچھ لوگ تہذیب کو مذہب، فلسفہ، قانون، نظام، فنِ موسیقی وغیرہ سے وابستہ کرکے اسے نہایت فکری اور رُوحانی اقدار کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ کبھی کبھی اس میں تنوّع پیدا کرکے حکمراں طبقے کے سلیقوں کو بھی اس میں شامل کرلیا جاتا ہے۔ ان دانشوروں کے مطابق تاریخ ایسی ہی تہذیب پر مبنی ہے اور تاریخ میں اسی تہذیب کا بیان ہونا چاہیے۔ لیکن اس قسم کی تاریخ کو تاریخ مان لینے میں کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[3]" (انگریزی سے ترجمہ)

اسی بنا پر کوسامبی تہذیب سے مراد پیداواری ذرائع اور پیداواری رشتوں میں تلاش کرتے ہیں اور کسی بھی ترقی پذیر تہذیب کی بنیاد غلّے یا دوسری پیداوار کے اس دستیاب ذخیرے کو مانتے ہیں جو اصل کاشتکار کی اپنی ذاتی ضروریات پوری کرنے کے بعد بچ رہتا ہے۔ وہ تہذیب کا رشتہ روٹی اور وسیع تر معنوں میں ان عوامل سے جوڑتے ہیں جو سماج کی اقتصادی اور مادّی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ لکھتے ہیں :

> ”یہ صحیح ہے کہ آدمی صرف روٹی پر ہی زندہ نہیں رہ سکتا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آج تک آدمی کی کوئی ایسی نسل تیار نہیں کی جاسکی ہے جو روٹی یا کسی نہ کسی قسم کی غذا کے بغیر زندہ رہ سکے۔“ ۴
> (انگریزی سے ترجمہ)

ظاہر ہے کہ اس سے قبل کہ لوگ سائنس، فنونِ لطیفہ، فلسفہ وغیرہ میں دلچسپی لیں انھیں روٹی، کپڑے اور چھت کی ضرورت پڑتی ہے جس کے لیے انھیں مشقت کرنی ہوتی ہے اور اسی مشقت کا نتیجہ مادّی پیداوار کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ زندگی گذارنے کے مادّی پیداواری ذرائع اور ان کی ترقی ایسی بنیاد ہے جس پر عوامی ادارے، قانونی معیار، فن اور یہاں تک کہ تہذیب سے متعلق خیالات پروان چڑھتے ہیں۔ مارکس کے وجود اور شعور سے متعلق خیالات کی روشنی میں اس بات کی مزید وضاحت ہوسکتی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کا سماجی وجود پہلے اور شعور بعد میں آتا ہے۔ اس کا سماجی وجود ہی اس کے شعور کا تعین کرتا ہے۔ سماجی زندگی میں سماج کی مادّی زندگی اور سرِفہرست مادّی پیداوار کے مابین انسانوں کی کوششیں اور پیداوار کے عمل میں ان کے باہمی اقتصادی رشتے آتے ہیں۔ سماجی شعور ایسے احساسات اور ایسے نقطۂ نظر کو جنم دیتا ہے جو عوام کی رہبری کرتے ہیں۔ یعنی ادب اور زندگی کو الگ الگ یا سماج کی مادّی، اقتصادی زندگی سے علاحدہ کرکے دیکھنے کے بجائے ضروری ہے کہ انھیں ہم انسان کی مادّی اور اقتصادی زندگی کے پس منظر میں دیکھیں اور اس مادّی اور اقتصادی زندگی کی بنیاد پر کھڑے ہوئے سماج کے بالائی ڈھانچے کے رشتوں کو بھی سمجھنے کی کوشش کریں۔ ورنہ ادب اور

تاریخ اور ساتھ ہی ان کے باہمی رشتوں کو صحیح طور پر سمجھنے میں لاتعداد دشواریاں درپیش آسکتی ہیں۔

سماج کی مادی، اقتصادی زندگی (بالخصوص پیداواری ذرائع اور پیداواری رشتے) یعنی سماج کی بنیاد اس وجہ سے اہم ہے کہ وہ اپنے اوپر مبنی سپر اسٹرکچر کی (جس میں سیاسی، قانونی، فلسفیانہ، اخلاقی، جمالیاتی اور مذہبی نظریات اور ان کی مناسبت سے رشتے اور ادارے وغیرہ آتے ہیں) بنیاد کا کام کرتی ہے۔ ایک طبقاتی سماج کے اندر بنیاد میں کافی تضادات ہوتے ہیں جو کہ مختلف طبقوں کے اپنے اپنے مفادات کے لیے کش مکش کے باعث وجود میں آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے سماج میں سپر اسٹرکچر اپنی بنیاد کے تضادات کی عکاسی کرے گا۔ چناں چہ سپر اسٹرکچر میں تضادات رونما ہوتے ہیں۔ سماج کا ہر طبقہ اپنے مفادات کے پیش نظر ہی نظریات اور سماجی ادارے قائم کرتا ہے، جس میں فطری طور پر تضادات ہوتے ہیں لیکن سماج پر گرفت اسی طبقے کے نظریات اور اداروں کی ہوتی ہے جو پیداواری ذرائع پر گرفت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے سماج میں ادب اور دیگر علوم پر حکمراں طبقے کے نظریات ہی غالب رہتے ہیں لیکن مغلوب طبقے اور ان کے حامی اپنے نظریات کے لیے مسلسل جدّ و جہد کرتے ہیں۔

ادب اور تاریخ سے متعلق کوئی بھی خیال سماج کے محنت کش عوام کے عوامل سے علاحدہ کرکے نہیں دیکھا جا سکتا۔ تاریخ اور ادب دونوں کا ہی مرکز عوام الناس ہوتے ہیں۔ سماج کا تصور انسانوں کی عدم موجودگی میں کیا ہی نہیں جا سکتا۔ انسان کی قدیم ترین تہذیب سے لے کر آج تک ادب، فن، تہذیب و تمدن، غرضکہ ہر چیز کا ارتقا سماج اور اس میں رہنے والے انسانوں کے ارتقا کا ہی نتیجہ ہے۔ ہزاروں برس کے تاریخی سفر میں انسان نے فطرت کے ساتھ کش مکش کرتے ہوئے نہ صرف سماج کو تبدیل کیا ہے بلکہ اس عمل میں خود اپنے اندر بھی لاتعداد تبدیلیاں دیکھی ہیں۔ تہذیب کا یہ تحفہ اسے کسی الہامی قوت نے نہیں دیا بلکہ یہ اس کی خود کی ہزاروں برس کی کش مکش کا نتیجہ ہے۔

انسانی تہذیب کا ارتقا دراصل انسان کے خوب سے خوب تر بننے کی تاریخ ہے۔ ذہنی بلوغت کے ساتھ ساتھ انسان کا شعور بھی نکھرا اور اس میں شائستگی آنے لگی۔ انسان کا ذہنی

ارتقا اور اس کے شعور میں نکھار خود بخود نہیں آگیا۔ بدلتے ہوئے سماجی حالات اور ارتقا کا عمل ہی انسان کے ذہنی ارتقا اور اس کے شعور میں نکھار کا سبب بنا۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ سماجی ارتقا کا انحصار پیداواری طریقوں میں تبدیلی پر ہوتا ہے۔ چناں چہ پیداواری طریقوں میں تبدیلی آنے سے انسانی ذہن اور شعور و عمل بھی تبدیل ہوتا ہے اور بدلا ہوا انسانی ذہن اور شعور خود کو اور اپنے سماج کو اسی بدلے ہوئے عہد کے آئینے میں دیکھتا ہے۔ ادب اس کی زندہ مثال ہے۔ ہر عہد کا ادب نہ صرف اپنے عہد میں موجود اور بدلتے ہوئے مادی، اقتصادی حالات کی عکاسی کرتا ہے بلکہ خیالات و نظریات، تہذیب و تمدن میں تبدیلیوں کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ سماج ارتقا کی جس منزل پر ہوگا، انسانی شعور بھی اسی منزل پر ہوگا اور اس کی مناسبت سے ادب سماج کی عکاسی کرے گا۔ ابتدائی کمیونزم سے لے کر جس میں طبقات وجود میں نہیں آئے تھے، آج تک تاریخ نے سماج کے کئی دور دیکھے ہیں۔ ابتدائی کمیونزم بردہ داری میں ڈھلا اور پھر زراعتی عہد اور سرمایہ دارانہ عہد سے گزرتا ہوا سماج سوشلزم تک پہنچا، اور آج اس نظام میں بھی تبدیلیاں دیکھی جا رہی ہیں۔ ہماری تہذیب اور شعور کا ارتقا ان ہی ادوار کی مناسبت سے ہوتا آیا ہے۔ اگر ہم ادب کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہر عہد کا ادب اپنی تہذیب اور تاریخ کی عکاسی کرتا ہے جیسا کہ پہلے ہی وضاحت کی جا چکی ہے کہ ادب پر اجارہ داری ہمیشہ حکمران طبقے کی رہی ہے اور اس طبقے نے ہمیشہ اپنے مفادات کے لحاظ سے ادب تخلیق کیا ہے اور سماج کے ان ہی پہلوؤں کو روشن کیا جو ان کے حق میں تھے لیکن وہ بہر حال سماج کا ایک حصہ تھے اور شعوری کوشش کے باوجود وہ سماجی حقائق سے فرار حاصل نہ کر سکے۔ غرض کہ ادب کی تاریخ میں مختلف ادوار کی عکاسی بارہا نظر آتی ہے۔ اس نکتے پر پہنچ کر ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا ان باتوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ تاریخی شعور ادب کی ابتدا سے ہی ادب کا حصہ ہے اور ہر عہد اور ہر قسم کی ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی نشاندہی کی جا سکتی ہے؟ مختلف ادوار کی ادبی تخلیقات جو اپنے عہد کی عکاسی کرتی ہیں یا جن ادبی تخلیقات میں تخلیق کے وجود میں آنے کے عہد کی تصویر ملتی ہے، تاریخی شعور کی حامل ہیں؟ ادب میں تاریخی شعور کا

تصور حقیقت نگاری کی تحریک کے وجود میں آنے کے ساتھ ہوا یا یہ تصور پہلے سے ہی موجود تھا۔؟

کسی نظام یا کسی عہد میں تبدیلی کے ساتھ ہماری ادبی اور تہذیبی دلچسپیاں، ہمارے نظریات تبدیل ہوتے ہیں۔ ان ہی تبدیلیوں کی مناسبت سے ادب اور تہذیب کی نئی شکل بھی سامنے آتی ہے جو کہ ان کے تسلسل کی نشانی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ یہ نئی شکلیں پرانے رجحانات کو پوری طرح ختم کر دیتی ہیں۔ ادب اور تہذیب کی نئی شکل بھی اپنے ساتھ پچھلے ادوار کے زندہ عناصر ساتھ لیے ہوتی ہے۔ یہی ادب اور تہذیب کا تسلسل بھی ہے، ادب اور تاریخ کے اسی رشتے کے پس منظر میں ادب کے معنی و مقاصد پر روشنی ڈالنے سے بات اور بھی واضح ہو سکتی ہے اور ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کو بہتر ڈھنگ سے سمجھا جا سکتا ہے۔

معنی و مقاصد کے اعتبار سے ادب کی موٹے طور پر دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ ادب برائے زندگی اور ادب برائے ادب۔ ان دونوں کے نقطۂ نظر کے فرق کو سمجھ لینے سے ادب میں تاریخی شعور اور اس کی اہمیت کو سمجھنے میں کافی مدد مل سکتی ہے۔

پچھلے صفحات میں جو بحث کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہی ہے کہ ادب بلاشبہ سماج کا محتاج ہے اور اس سے الگ اس کا وجود تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی زندگی ہی ادب کی روح ہے انسانی زندگی اور سماج کو اپنا موضوع بنانا ادب کے لیے ناگزیر ہے۔ ادب کے معاملے میں سماج اور سماجی زندگی سے انحراف گویا تخلیق کی بنیاد سے انکار ہے۔ ایسی تخلیقات جن میں سماجی زندگی کی عکاسی نہیں ہوگی، ادبی تخلیقات نہیں کہی جا سکیں گی۔ بقول مجنوں گورکھپوری :

> "ادب انسان کے جملہ مادی اور غیر مادی موثرات کا نتیجہ ہے اور اس کے تمام حرکات و سکنات کا ماحصل ہے۔" ۵

اسی طرح ماڈ کا قول ہے :

> "تمام تر ادب اور فن انسانوں کے دماغ میں کسی سماج کی ابھری ہوئی تصویر کا نتیجہ ہوتے ہیں۔" ۶
> (انگریزی سے ترجمہ)

سماج اور زندگی سے وابستگی کا یہ احساس ادب کو زندگی کے اتنے قریب لاتا ہے کہ

ادب زندگی کا ترجمان بن جاتا ہے لیکن زندگی کی ترجمانی کرنے کے لیے وہ شعور درکار ہے جو زندگی کی معنویت کو سمجھنے میں ادیب کی مدد کرے جس کے ذریعے ادیب تمام سماجی پہلوؤں کو ان کی زمانی اور مکانی صورتِ حال کے پیشِ نظر دیکھ سکے۔ زمانی اور مکانی شعور کی عدم موجودگی میں تخلیق تاریخی شعور سے بھی عاری ہوگی۔ ایسی ادبی تخلیق نہ تو بامعنی ہوگی اور نہ ہی پائیدار۔ ایسی تخلیقات محض تخیلاتی ہوتی ہیں۔ سماجی حقیقتوں سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس نکتے پر پہنچ کر تاریخی شعور کا رشتہ حقیقت نگاری سے جا ملتا ہے۔ ہندی نقاد تری بھون سنگھ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"ہر عہد کی حقیقت تلاش کرنا حقیقت نگاری کا فرض ہے۔ تاریخ پر نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جس ادب میں اپنے عہد کی بہترین تصویر پیش کی گئی ہے، وہی ادب بہترین ادب بن کر آج تک زندہ رہ سکا ہے۔ ہر عہد میں کسی نہ کسی قسم کی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کو لانے میں مختلف قسم کی قوتیں کارفرما ہوتی ہیں۔ ہر عہد کی سماجی ساخت مختلف ہوتی ہے۔ ان تمام باتوں کو روشن کرنا بھی حقیقت نگاری کا فرض ہے۔"

کوئی بھی ادبی تخلیق سماجی حقیقتوں کی ترجمان تب ہی بن سکتی ہے جب اس کے خالق نے سماجی حقیقتوں کے تمام پہلوؤں پر غور و فکر کرنے کے بعد ہی ان کا تجزیہ کیا ہو اور اپنی تخلیقی قوت کے سہارے انھیں ادبی شکل بخشی ہو۔ سماجی حقیقتوں کا تجزیہ ادیب و شاعر کے تاریخی شعور کو جلا بخشتا ہے۔ تاریخ کی طرح ادب میں بھی کسی واقعے کا تجزیہ مختلف لوگ مختلف انداز میں کرتے ہیں۔ نقطۂ نظر کا یہ فرق اکثر طبقاتی مفادات سے وابستہ ہوتا ہے۔ اپنے عہد کی حقیقتوں کو دیکھنے اور سمجھنے کا فرق اسی طبقاتی مفاد کی بنیاد پر منفرد ہو سکتا ہے۔ اس کے لیے اگر ہم اپنے ہی گرد و پیش کی مثال لیں تو بات اور بھی واضح ہو سکتی ہے۔

ہندوستان کی جنگِ آزادی میں ہر طبقے کے لوگ شریک تھے لیکن سارے لوگ صورتِ حال کا تجزیہ ایک ہی انداز میں نہیں کر رہے۔ آزادی سبھی چاہتے تھے لیکن مستقبل کی تصویر مختلف طبقوں کی نظروں میں مختلف تھی۔ جہاں ایک طرف ملک کی آزادی پر قوم پرست

خوشی سے جھوم رہے تھے، وہیں دوسری طرف ایسے بھی لوگ تھے جن کے نزدیک خوشی
ادھوری تھی اور فیض جیسے لوگ کہہ رہے تھے :

یہ داغ داغ اُجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں ....

یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ کسی بھی ادیب کی تخلیقات پر اس کے زاویۂ نگاہ کی چھاپ ہوتی ہے۔
آج بھی ایسے ادبا اور شعرا موجود ہیں جو جاگیردارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام کے پرستار ہیں۔
ظاہر ہے کہ ان کے اس نقطۂ نظر کا اثر ان کی تخلیقات پر پڑتا ہے جو کہ انھیں ان کے مخالف
نقطۂ نظر کے ادبا اور شعرا کی تخلیقات سے منفرد کرتا ہے لیکن سماجی صورتِ حال کا معروضی تجزیہ
وہی ادیب یا شاعر کر سکے گا جس نے سماج کی ارتقائی شکل سمجھی ہو، جس نے حال کے سماج کو ماضی
کی روشنی میں ارتقا کی موجودہ شکل میں تسلیم کیا ہو، جو سماجی تبدیلیوں میں یقین رکھتا ہو اور حقائق
کو زمان و مکان کے سیاق و سباق میں دیکھتا ہو۔ ادب برائے زندگی اور ادب برائے اَدب
میں بنیادی فرق کی نوعیت کچھ اسی قسم کی ہے۔ جہاں ایک طرف ادب برائے زندگی کا نقطۂ نظر سماج
سے وابستہ ہونے کے باعث، سماجی حقیقتوں کا ترجمان ہوتا ہے۔ وہیں دوسری جانب ادب
برائے ادب خود کو سماج سے وابستہ کرنے کے بجائے فن و اسلوب کو بنیاد قرار دیتا ہے۔ گو کہ
اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فن اور اسلوب ہی تخلیق کا خارجی ڈھانچہ تیار کرتے ہیں
اور ادیب کی فنکارانہ صلاحیت ان میں حُسن اور جمالیاتی تاثر پیدا کرتی ہے، لیکن ادب کی رُوح
اس کا مواد ہے جو کہ زندگی کی حقیقتوں میں پھیلا ہوا ہے۔ جب تک ادب کا خالق ان حقیقتوں کو
ادب میں بروئے کار نہیں لائے گا ادب اس مُردہ جسم کی طرح رہے گا جس کی نہ تو زمانے کو
ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی افادیت۔ چناں چہ اپنے گرد و پیش کے سماج اور سماجی زندگی سے
وابستگی ادب کے لیے شرط ہے۔ جو اَدب سماج سے وابستہ نہیں ہوگا، اس میں تاریخی شعور
ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیوں کہ تاریخی شعور سماج، سماجی زندگی اور اس کی تاریخ
سے ہی وابستہ ہے۔ سماج اور انسانی زندگی اور ساتھ ہی ہمارا پورا ماحول تاریخ کا غیر منفک
حصّہ ہے۔ ان سے وابستگی اور ان کی مثبت تفہیم تاریخی شعور کی بنیاد ہے۔ جس طرح

زندگی اور سماج کی عدم موجودگی میں تاریخی شعور کا تصور نہیں کیا جا سکتا' ٹھیک اسی طرح زندگی اور سماج کا غلط تجزیہ بھی تاریخی شعور کو غلط راستے پر لے جا سکتا ہے۔ ہندی نقاد منیجر پانڈے کے مطابق :

"تاریخ میں اعتقاد ایک طرح سے زندگی اور ادب کے درمیان گہرے رشتے میں اعتقاد ہے۔ یہ ادب میں ترقی پذیر تبدیلی اور ارتقا میں اعتقاد ہے۔ تاریخ میں یقین انسان کی تخلیقی قوت میں یقین ہے۔ تاریخی شعور اور فنی شعور کے امتزاج سے ہی تخلیق وجود میں آتی ہے۔ اس لیے عظیم تخلیقات میں تاریخیت اور ماضی کے نقوش کی یک جہتی ہوتی ہے۔"[۸] (ہندی سے ترجمہ)

ادب سے سماج کی غیر وابستگی کا مطلب ہے ادب اور زندگی کی علاحدگی۔ اور جہاں ادب اور زندگی کے درمیان کوئی رشتہ نہیں وہاں ادب بے مصرف اور بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ بقول مجنوں گورکھپوری :

"ادب ایک ماحول کی مخلوق اور دوسرے ماحول کا خالق ہوتا ہے اور بہ یک وقت ماضی اور مستقبل دونوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ ادب میں جبر و اختیار دونوں کی علامتیں پائی جاتی ہیں۔ ادب میں اجتماعی شعور اور انفرادی ارادہ دونوں یکساں کارفرما ہوتے ہیں۔ ادب جماعتی بھی ہوتا ہے اور ماورائے جماعت بھی۔ ادب کی پیدائش اقتصادی ہے لیکن یہ بڑھ کر غیر اقتصادی ہو جاتا ہے۔ ادب میں خارجی اور داخلی، نظری اور عملی، مادی اور تصوری، افادی اور ذوقی دونوں ہی قسم کے عناصر باہم شیر و شکر ہوتے ہیں۔ روایت اور انقلاب دونوں ادب کے مزاج میں داخل ہوتے ہیں۔ فکر اور اسلوب دونوں اس کی ترکیب میں اس طرح محلول ہوتے ہیں کہ پھر ان کو ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔"[۹]

غرض یہ کہ ادب کا انحصار سماج اور سماجی زندگی پر ہے۔ ادب کا دخل ان تمام سماجی شعبوں اور اداروں میں ہوتا ہے جن کا تعلق ہماری مادی، اقتصادی، سماجی زندگی اور شعور سے ہوتا ہے۔ اس نکتے پر پہنچ کر ادب کا مقصد اور اس کی افادیت نمایاں طور پر ہمارے

سامنے آتی ہے۔ اور ساتھ ہی اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ بامقصد ادب ہی تاریخی شعور کا حامل ہو سکتا ہے۔ تاریخی شعور اسی تخلیق میں ہوگا جس میں انسانی زندگی کی عکاسی ہوگی، زمان و مکان کا شعور ہوگا اور جو سماجی تبدیلیوں میں یقین رکھتا ہوگا۔ تاریخی شعور کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے تمل نقاد اور افسانہ نگار آرگ پونی لکھتے ہیں :

"سماج، مقام اور عہد آپس میں ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں اور ادب ان کے ذریعے ہی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے۔ اسی طرح ادب بھی تبدیلی اور ارتقا کا ایک ذریعہ ہوتا ہے اور بہت طاقتور ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر آج دنیا اتنی تبدیل ہوئی ہے اور مائل بہ تبدیل ہے تو اس کی وجہ صرف سائنسی دریافت یا صنعتی ترقی ہی نہیں بلکہ وہ شعور بھی ہے، جو ادب کے ذریعے تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا ہوا اور اب تک محفوظ ہے۔"[10] (ہندی سے ترجمہ)

اس کے برعکس وہ ادب جو سماجی زندگی سے وابستہ نہیں ہوتا، اس میں نہ تو تاریخی شعور کے لیے کوئی گنجائش ہے اور نہ ہی وہ صحیح معنوں میں ادب کہلانے کا مستحق ہے۔ مثال کے طور پر ادب برائے ادب اور ہیئت پرستی کے رجحانات ادب اور سماجی زندگی کے رشتے کو منقطع کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے ادبی رجحان نہ صرف سماجی زندگی سے دور ہوتے ہیں بلکہ شعوری طور پر وہ تاریخ سے انحراف کرتے ہیں۔ چناں چہ ان میں تاریخی شعور کی توقع بھی نہیں کی جانی چاہیے۔ بقول مینیجر پانڈے :

"ہیئت پرست ادبی نقطۂ نظر کے نزدیک تصنیف کی تخلیق اور اس کے اثرات تاریخی پس منظر سے آزاد ہوتے ہیں۔ تصنیف کی تخلیق اور اس کے اثرات کو تاریخی پس منظر سے آزاد ثابت کرنے کے لیے ہی جمالیاتی انبساط کو ساکت، جامد، دائمی اور غیر تغیراتی کہا گیا ہے۔ ہیئت پرستوں کو یہ بھی دعویٰ ہے کہ تاریخی پس منظر میں تبدیلیوں کے سبب تصنیف کے جمالیاتی عناصر میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اس طرح ادبی تصنیفات کی تخلیق اور قاری پر اس کے اثرات کو تاریخی پس منظر سے علاحدہ کر کے پرکھنے والے نہ تو تاریخ میں یقین رکھتے ہیں اور نہ ہی شعور کی تاریخ میں۔"[11] (ہندی سے ترجمہ)

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور اضافی خصوصیت نہیں ہے۔ تاریخی شعور خلا میں نہیں پیدا ہوتا۔ تاریخی شعور ادب کا ایک ایسا حصّہ ہے جو ہر اس ادب میں شامل ہوگا جس کی بنیاد سماج اور زندگی کی حقیقتوں پر ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقت نگاری کی روایت میں تاریخی شعور بڑے نمایاں طور پر نظر آجاتا ہے۔ حقیقت نگار مصنّف لاشعوری طور پر بھی تاریخی شعور رکھتا ہے۔ اس لیے یہاں تاریخی شعور فطری شکل اختیار کر لیتا ہے۔ حقیقت نگار ادیب ادب کو 'سماج کے آگے چلنے والی مشعل' سمجھتا ہے۔ چناں چہ ادب اور سماج کے رشتے کے متعلق اسے کوئی غلط فہمی نہیں رہتی۔ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ سماج کے اندر محلول نظریات کو سماج سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ سماج کی اپنی تشکیل، اس کی اپنی نظریاتی روایات کو شامل کرکے ہی ہوتی ہے۔ سماجی تبدیلیوں کے ساتھ نظریات میں بھی تبدیلی آتی ہے اور ساتھ ہی ادبی تصورات تبدیل ہوتے ہیں۔ انکی تاریخی نوعیت میں بھی فرق آتا ہے۔ چنانچہ ادبی تصورات میں بھی تبدیلی سماج سے آزاد نہیں ہوتی۔ سماجی تبدیلیوں کے باعث ہی ادبی تصورات تبدیل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ادب سماج کا محتاج ہوتا ہے لیکن سماج ادب کا محتاج نہیں ہوتا۔

ادب سماجی تبدیلی اور ارتقا کا محض ایک ذریعہ ہے لیکن ایسا ذریعہ بھی نہیں ہے کہ جس کے بغیر سماج کا ارتقائی عمل رُک سکے۔ سماجی تبدیلیاں اور ارتقا جدلیاتی عمل ہیں اور انھیں واقع ہونا ہی ہے۔ ادب اس عمل میں تیزی لاتا ہے اور تبدیلیوں کی نشاندہی کرتا ہے، مستقبل کا پیام دیتا ہے۔ اسی لیے اسے سماج کے آگے چلنے والی مشعل، بھی کہا گیا ہے۔ ادب کا یہی مقصد ہے اور یہی اس کا تاریخی شعور بھی ہے۔ ادب کی عدم موجودگی میں بھی سماجی ارتقا نہیں رُکے گا لیکن سماج کی عدم موجودگی میں ادب کا تصوّر بھی نہیں ہوسکتا۔ اس نکتے پر پہنچ کر ادب کا مقصد اور اس کے ساتھ تاریخی شعور کی اہمیت اور نوعیت کافی حد تک واضح ہوجاتی ہے۔ ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور ادب اور سماج کے مثبت رشتے کو سمجھنے اور ادب میں ان کے اظہار کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تاریخی شعور اسی تخلیق میں تلاش کیا جاسکتا ہے جس کے مصنّف نے ادب اور سماج دونوں کو ہی بخوبی سمجھا ہو، ارتقا کو جدلیاتی شکل میں دیکھتے ہوئے حال کو ماضی کی ارتقا پذیر شکل سمجھا ہو اور ادب کو بامقصد تخلیق مان کر ہی اس تصنیف کی تخلیق کی ہو۔

1. Rene Wellek and Warren Austin, 'Theory of Literature' (Penguin, London, 1985) p. 126.
2. D.D. Kosambi, 'Culture and Civilization in Ancient India' pp.12.
3. Ibid., p.12.
4. Ibid., p.13
5. مجنوں گورکھپوری، ادب اور زندگی، اردو گھر علی گڈھ ۱۹۸۴ء۔ ص۔ ۳۹، ۳۸۔
6. Mao Tse Tung, On Literature and Art: Marxism and Art Edited by Berel Lang and Forest William (David McKay Co., New York, 1972) p. 113.

7. त्रिभुवन सिंह,

हिन्दी उपन्यास और यथार्थवाद, वाराणसी, १९६५, पृ० ३८ - ३९ - ४०

8. मैनेजर पांडेय,

"समकालीन इतिहास विरोधी साहित्य चिंतन", आलोचना संपादक नामवर सिंह दिल्ली अंक ५५ पृ० ५५-५७

9. مجنوں گورکھپوری، ادب اور زندگی، ص ۴۵، ۱۴۴۔

10. आरिगपूणि,

"लेखक का दायित्व आलोचना", अंक ३७ पृ० ६०

11. मैनेजर पांडेय,

"साहित्य और इतिहास दृष्टि", पीपुल्स लिटरेसी दिल्ली, १९७१, पृ० ७२

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں تاریخی شعور

پچھلے ابواب میں تاریخ، ادب اور تاریخ کے رشتے اور ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور سے کی گئی بحث کی روشنی میں قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں تاریخی شعور کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کر کے ان پر مفصل بحث کی جا سکتی ہے :

۱۔ وقت
۲۔ ذہنی رویّے
۳۔ سماجی ڈھانچہ
۴۔ سماجی حالات
۵۔ سماجی تحریکیں
۶۔ سیاسی صورتِ حال
۷۔ ادب
۸۔ تہذیب و تمدّن

وقت

قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا سب سے اہم اور نمایاں پہلو ان کا وقت کا شعور ہے۔
دراصل قرۃ العین حیدر کے مختلف ناول (خصوصاً آگ کا دریا) وقت کے گہرے شعور کی بنیاد

پر ہی اس قدر کامیاب ہو سکے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بار بار اس نکتے کو روشن کرنے کی کوشش بھی کرتی ہیں۔ اپنے زیادہ تر ناولوں میں انھوں نے وقت کی اہمیت پر زور دیا ہے۔"آگ کا دریا" میں تو وقت ہی تمام واقعات کا مرکز بن کر اُبھرتا ہے۔ شاید یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ صحیح معنوں میں وقت ہی اس ناول کا ہیرو ہے۔ اس اعتبار سے قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں وقت کی نوعیت سے بحث کرنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وقت کے تصور کو سمجھ لیا جائے۔

وقت ایک تسلسل ہے جسے دیکھا نہیں جا سکتا صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ وقت صرف ماضی سے مستقبل کی طرف رواں رہتا ہے۔ حال ضمنی طور پر آتا ہے اور لمحہ اسے ماضی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ وقت کے اس تسلسل کے ساتھ ہی تمام چیزیں ماضی سے مستقبل کی طرف حرکت کرتی ہیں اور مسلسل ارتقائی شکل میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ جدید سائنس کے نزدیک وقت کا صرف ایک بُعد ہے۔ جب کہ وسعت یا خلاً کے تین بُعد طول، عرض اور عمق ہوتے ہیں۔ وقت صرف مستقبل کی جانب حرکت کرتا ہے اسے ماضی کی طرف لے جانا ممکن نہیں ہے۔ کسی مادّے میں حرکت کسی خاص وقت کے اندر ہی ہوتی ہے۔ وقت سے باہر مادّے میں حرکت ممکن نہیں۔ ارتقا کے تمام سلسلے کسی خاص مدّت میں عمل میں آتے ہیں۔ چنانچہ یہ واحد بُعد جو کہ وقت کے ساتھ وابستہ ہے۔ مادّے کی حرکت کے لیے عین ضروری بعد ہے۔ اسی وجہ سے اکثر وقت کو وسعت کا چوتھا بعد تصوّر کیا جاتا ہے۔ کوئی شئے وقت کے دائرے میں موجود رہے بغیر صرف وسعت میں ہی موجود نہیں رہ سکتی اور نہ ہی کوئی شئے وسعت میں موجود رہے بغیر وقت میں موجود رہ سکتی ہے۔ یعنی وسعت اور وقت جنھیں زمان و مکان سے منسوب کیا جاتا ہے ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

فلسفے کی دنیا میں وقت کی نوعیت کے متعلق کافی اختلافِ رائے رہا ہے۔ خیال پرست وقت کو ماضی، حال اور مستقبل کا ایک سلسلہ نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک وقت وہی ہے جو کہ حال ہے۔ لمحۂ موجود ہی وقت کی سند ہے اور چونکہ ہم حال میں زندہ ہیں۔ لہٰذا ہم وقت کو محسوس کرتے ہیں ورنہ وقت اپنے آپ میں کچھ بھی نہیں ہے، خیال پرستوں کے یہاں وقت کے تصوّر کی نوعیت کا اندازہ ہیگل کے خیالات سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ اپنی کتاب Philosophi of Nature میں ہیگل نے وقت کے تصوّر پر اچھی خاصی بحث کی ہے۔ ہیگل نے وقت کو "حقیقت" تصوّر کرنے کے بجائے اسے "خیال" کی شکل

میں دیکھا۔ ایک مقام پر وہ لکھتا ہے :

"یہ کہا جا سکتا ہے کہ وقت تصور ہے۔ بذاتِ خود وقت کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ ظاہریت کی نفی ہے۔ محض وہی وقت کے ماتحت ہے جو کہ "فطری" ہے۔ حالانکہ جو بھی حقیقت ہے وہ خیال ہے، رُوح ہے لہٰذا ابدی بھی ہے۔ چنانچہ ابدیت کے تصوّر کو وقت سے ماخوذ نہیں سمجھا جانا چاہیے اور نہ ہی اسے وقت کے پسِ پُشت رکھنا چاہیے۔ ابدیت کو مستقبل سے وابستہ کرنے کا مطلب ہے اسے وقت کے ایک لمحے میں تبدیل کر دینا۔۔۔۔۔۔۔ یہ لمحۂ موجود کی آفاقیت ہے جو کہ قایم رہتی ہے، اشیاء کے تسلسل کی نفی قائم نہیں رہ پاتی۔" [۱]

غرض کہ ہیگل کے نزدیک وقت بذاتِ خود کچھ بھی نہیں ہے۔ اور اگر کچھ ہے بھی تو وہ لمحۂ موجود ہے، حالانکہ ہیگل ماضی، حال اور مستقبل کو وقت کے بعد تسلیم کرتا ہے۔ [۲] (جو کہ بذاتِ خود ایک بے معنی تصور ہے۔ کیوں کہ وقت کا بعد صرف ایک ہے اور وہ ہے مستقبل کی طرف حرکت۔ ماضی اور حال کو وقت کا تسلسل کہا جا سکتا ہے بعد نہیں) لیکن وہ ماضی اور مستقبل دونوں کو ہی لمحۂ موجود میں ضم کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس مادّہ پرست وقت کو مادّے کی حرکت کی رُوح تصور کرتے ہیں اور حال کی وحدت کے بجائے اس مستقبل کی جانب رواں تسلسل کرتے ہیں جس میں ہر لمحہ مسلسل ماضی میں تبدیل ہوتا جاتا ہے۔

تاریخی شعور میں وقت کا شعور اور اس کے متعلق معقول نقطۂ نظر کا ہونا لازمی ہے۔ وقت کے متعلق اس شعور کی عدم موجودگی میں تاریخی شعور اپنا توازن برقرار نہیں رکھ سکتا۔ تاریخ اور وقت کے درمیان ایک فلسفیانہ رشتہ ہے اور اس رشتے میں وقت کتنا اہم ہے اس کا اندازہ مارٹن ہائڈیگر کے مندرجہ ذیل اقتباس سے بخوبی ہو سکتا ہے :

"ضروری ہے کہ وقت کا "جس کے اندر" مختلف مخلوق روبرو ہوتی ہیں، بنیادی تجزیہ کیا جائے، کیوں کہ صرف تاریخ ہی نہیں فطری تسلسل کے عمل کا بھی تعین وقت ہی کرتا ہے۔ لیکن زمان سے وابستہ حالات سے بھی زیادہ بنیادی مرحلہ جو کہ علمِ تاریخ اور فطرت میں پیش آتا ہے وہ یہ ہے کہ وجود کسی بھی مربوط جدّوجہد سے قبل وقت

سے اپنا توازن قائم کرتا ہے اور اسی کے مطابق خود کو رواں کرتا ہے۔"[۲]
یعنی تاریخ وقت کی بنیاد پر کھڑی ہوتی ہے اور وقت کا مثبت شعور تاریخی شعور کا جوہر ہے۔

مندرجہ بالا خیالات کے پیش نظر قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں وقت کی نوعیت اور ان کے وقت کے شعور کی روشنی میں ان کے تاریخی شعور کا اندازہ بہتر ڈھنگ سے لگایا جا سکتا ہے۔

اگرچہ قرۃ العین حیدر کے تمام ناولوں میں "وقت" زمان و مکان کے شعور کے مابین ناول کی تشکیل میں اہم رول نبھاتا ہے لیکن "آگ کا دریا" وقت کے تسلسل کو ہی بنیاد بنا کر لکھا گیا ہے۔ دریا کی علامت ہی تسلسل کے معنوں میں استعمال کی گئی ہے۔ ناول کے آغاز کے پہلے انھوں نے ٹی۔ ایس ایلیٹ کی نظم FOUR QUARTRET کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔ یہ اقتباسات وقت کے مختلف پہلوؤں کو روشن کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر :

"خاتمہ کہاں ہے ——— بے آواز چیخوں کا خزاں میں خاموشی سے مرجھاتے
پھولوں کا جو چپ چاپ اپنی پنکھڑیاں گراتے ہیں۔ جہاز کے بہتے ہوئے شکستہ ٹکڑوں
کا خاتمہ کہاں ہے۔ خاتمہ کہیں نہیں ہے۔ صرف اضافہ ہے۔
مزید دنوں اور گھنٹوں کا گھسٹتا ہوا تسلسل۔

یہ لمحے مستقبل ہیں۔ جس طرح وقت مستقبل ہے۔

لاشوں اور خس و خاشاک کو اپنی موجوں میں بہاتے ہوئے دریا کی مانند وقت
جو تباہ کن ہے، قایم بھی رہتا ہے۔

اس لمحے کے دونوں کناروں کے درمیان وقت معطل ہے مستقبل اور ماضی پر
یکساں دھیان کرو۔"

پوری نظم میں دریا ایک علامت ہے وقت کے تسلسل کی۔ وہ وقت جو ہمارے ماضی کا شاہد ہے۔

اور مستقبل کا ضامن ۔ وقت جو کہ لمحۂ موجود کی سند ہے۔ وقت جو کہ پورے ارتقائی عمل کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ جس کی روانی کو روکنا ممکن نہیں۔

قرۃ العین حیدر نے وقت کا یہی تصور "آگ کا دریا" میں پیش کیا ہے۔ "آگ کا دریا" کے علاوہ دیگر ناولوں میں بھی وقت کا جو تصور ابھرتا ہے وہ نظریاتی طور پر اسی قسم کا ہے جیسا کہ "آگ کا دریا" میں ہے۔

اس نظریاتی تمہید کی بنیاد پر بحث کا آغاز "آگ کا دریا" کے مندرجہ ذیل جملے سے ہو سکتا ہے :

" وسعت کو محسوس کیا جا سکتا ہے، وقت کو صرف سوچا جا سکتا ہے ۔ "۴

جدید علم طبیعات کے مطابق وقت محض خیالی تصور نہیں ہے۔ آئن اسٹائن نے نظریۂ اضافیت کے مابین یہ ثابت کیا ہے کہ وقت محسوس بھی کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ مادّے میں مسلسل حرکت اور ارتقاً بذاتِ خود اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کو محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن آئن آسٹائن اسے ایک الگ زاویے سے سمجھاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر مادّہ کو روشنی کی رفتار کے نزدیک حرکت میں لا دیا جائے تو جس رفتار سے مادّہ حرکت میں تیزی لائے گا اسی رفتار سے حرکت پذیر مادّے کے طول میں کمی آئے گی۔ وقت بھی یکساں نہیں رہ پاتا۔ رفتار میں اضافہ ہونے کے ساتھ وقت کی رفتار دھیمی پڑ جاتی ہے۔ یعنی روشنی کی رفتار سے نزدیک اگر کوئی مادّہ حرکت میں لایا جائے تو رفتار کی تیزی کی مناسبت سے مادّے کی زندگی طویل ہو سکتی ہے۔ اس مقام پر یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ وقت کو نہ صرف محسوس کیا جا سکتا ہے بلکہ اسے ناپا بھی جا سکتا ہے۔

لیکن قرۃ العین حیدر کے وقت کے شعور کو علمِ طبیعات کے بجائے فلسفیانہ سطح پر رکھنا زیادہ مناسب ہوگا اور فلسفیانہ سطح پر وقت کو گزرتے ہوئے لمحوں کی شکل میں تصور کیا جا سکتا ہے ۔ یہاں وقت تسلسل کی علامت بن جاتا ہے :

" لاکھوں برس سے سورج اسی طرح طلوع ہوتا ہے اور غروب ہوتا ہے۔ اور طلوع ہوتا ہے اور غروب ہوتا ہے اور طلوع ۔ " ۵

یہ لاکھوں برس کا سلسلہ اپنے اندر طویل ماضی کو چھپائے ہوئے ہے۔ اس سلسلے کو کوئی

طاقت روک نہیں سکتی۔ یہ سلسلہ ہمیشہ سے چلا آرہا ہے اور چلتا رہے گا :

" ایک کارواں ہے، جو آگے بڑھتا جاتا ہے۔ ماضی کا افسوس اور فردا کی فکر اس کی رفتار پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ انسان جیتے ہیں اور مرتے ہیں۔ دل ٹوٹتے ہیں اور جڑتے ہیں کسی کو موت آتی ہے اور کسی کو نہیں آتی۔ نیند بھی نہیں آتی۔ یہ چکر یوں ہی چلتا رہے گا۔ "[٦]

وقت مسلسل رواں ہے اور وہ صرف مستقبل کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ لمحۂ حال ماضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ہر شئے وقت کے اندر ارتقا پذیر ہے۔ پرانے شاہکار مٹ کر ماضی کا حصہ بن جاتے ہیں' اور نئے وجود میں آتے ہیں۔ اس سلسلے کا خاتمہ کہیں نہیں ہے' کیوں کہ :

" وقت ارجن کے خدا کی طرح اپنے شاہکاروں کو خود تباہ کر دیتا ہے۔ مگر وقت ابدیت سے علاحدہ صرف مستقبل پر بھروسہ رکھتا ہے۔ "[٧]

یہی مستقبل ارتقا کی نشانی ہے۔ وقت کی روانی میں سارا ارتقائی عمل نہاں ہے۔

قرۃ العین حیدر نے وقت کے فلسفے کو پیش کرتے ہوئے مختلف مقامات پر دو علامتوں کا استعمال کیا ہے۔ ایک تو دریا ہے جو مسلسل ارتقا اور روانی کی علامت ہے اور دوسری علامت پتھر ہے۔ جو قرۃ العین حیدر کے الفاظ میں Timeless Become کی علامت ہے۔ "آگ کا دریا" میں وہ لکھتی ہیں :

" دریا بہتا ہوا وقت ہے۔ پتھر Timeless Become کی علامت ہے۔ "[٨]

ٹھیک اسی قسم کے خیال کا اظہار اسی ناول میں ایک دوسرے مقام پر ان الفاظ میں کیا گیا ہے :

" ندی رواں تھی۔ کنارے پر مکان بنے تھے۔ ان مکانوں کے نام تھے۔ ان مکانوں میں انسان سو رہے تھے۔ انسانوں کے نام بھی تھے۔ مکان پتھر کے بنے تھے۔ ساحل پر پتھر بکھرے تھے۔ وقت رواں تھا۔ وقت پتھر میں منجمد تھا۔ "[٩]

مندرجہ بالا دونوں مثالیں ندی اور پتھر کی علامتوں کے ذریعے وقت کے دو متناقض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ایک علامت میں وقت مسلسل رواں ہے اور دوسری علامت میں وقت پتھر میں منجمد شکل میں ہے۔ دریا بہتا ہوا وقت ہے...... پتھر وقت کی منجمد شکل ہے ــــ دراصل یہ تناقض وقت کے متعلق سائنسی نقطۂ نظر اور فلسفیانہ دلائل سے بھی علاحدہ ایک شاعرانہ تخیل ہے۔

نہ تو دریا کی رُوانی وقت کے تسلسل کا پیمانہ ہے اور نہ ہی وقت پتھر میں منجمد ہو سکتا ہے۔ دراصل وقت اسی ماضی کی علامت ہے جو کہ گذر گیا لیکن موجود ہے۔ اس کی بہترین وضاحت "آگ کا دریا" سے ہی ماخوذ مندرجہ ذیل دو مثالوں سے بھی مل سکتی ہے:

> "کمال نے قریب کے ایک ستون کے پتھروں پر ہاتھ رکھ کر سوچا۔ میں اس لمس کے ذریعے اس دوسرے وقت میں موجود ہوں۔ وہ وقت جو کہ گزر چکا ہے لیکن اب بھی ہے۔"[10]

> "مورتی کا پتھر خنک تھا۔ پتھر جو Timeless Become کی علامت ہے۔
> حال کا بہاؤ اس قدر تیز ہے کہ جو پتے کلیوں سے بہتے ہوئے آرہے ہیں وہ اب آن کر دلدل میں پھنس گئے ہیں۔ اس نے دل میں سوچا۔ جبھی تو میں کہتا ہوں۔ ایک کدال لے کر ان پتوں، اس کوڑے کرکٹ کی صفائی کر دوں۔ آج کل میں صفائی میں لگا ہوں۔ دماغ کی، دل کی، ذہن کی، عقل کی صفائی۔ اسپرنگ کلینگ۔ اس ماضی سے ناطہ توڑ چکا ہوں۔ اس نے ان یوریین ماہرین کو بتانا چاہا۔ پھر وہ مورتی کی طرف مڑا۔ اسی لیے شرادستی کی سدرشن یکشنی! جو کوئی بھی تیرا بنانے والا تھا۔ وہ اپنا پیغام مجھ تک نہیں پہنچا سکا تیرا خالق اب مجھ سے کمیونی کیٹ نہیں کرے گا۔"[11]

یہاں ماضی پتھر میں منجمد ہو کر حال میں موجود ہے لیکن وقت پھر بھی رواں ہے۔ 'سدرشن یکشنی' کا خالق اب مجھ سے کمیونی کیٹ نہیں کر سکتا؛ یہاں وقت ساکت نہیں ہے بلکہ وہ وقت جو ماضی میں ڈھل چکا ہے، پتھر میں محفوظ ہے۔ اور اسی لیے پتھر TIMELESS BECOME کی علامت ہے۔

وقت کا ایک اور پہلو بہت نمایاں طور پر قرۃ العین حیدر کے یہاں دیکھنے کو ملتا ہے اور وہ پہلو وقت کی بے پناہ طاقت ہے۔ وقت کے سامنے کسی کا زور نہیں چلتا۔ وقت کسی بھی شئے کو پلک جھپکتے ختم کر سکتا ہے۔ 'وقت ارجن کے خدا کی طرح اپنے شاہکاروں کو خود تباہ کر دیتا ہے'؛ انھیں ماضی کے غار میں ڈھکیلتا ہوا وقت مستقبل کی طرف بڑھ جاتا ہے۔ تمام شاہکار ماضی کا حصّہ بن کر محض تاریخ کے صفحات پر اپنے نقوش چھوڑ جاتے ہیں۔ مصنفّہ نے اس پہلو کو "آگ کا دریا" میں FANTASY کے ذریعے پیش کیا ہے:

"پھر سناٹے میں عجیب و غریب آوازیں بلند ہونا شروع ہوئیں۔ ایسا لگا جیسے تاریک ویران گلی میں بھاری بھاری رتھ گزر رہے ہیں۔ اور ان رتھوں پر زرتار چھتوں کے نیچے کانوں میں سونے کے کُنڈل پہنے اور دوشالے اوڑھے اجنبی انسان بیٹھے اسے جھانک رہے ہیں۔ اندھیرے میں ان کی آنکھیں فاسفورس کی طرح چمک رہی تھیں اور وہ بڑے خوف ناک طریقے سے ہنستے تھے۔ اس کا منھ چڑاتے ہوئے گویا کہتے ہوں۔ دیکھو جس طرح ہم ختم ہوئے ہیں تم بھی نیست و نابود کر دیے جاؤ گے۔ اس کے سامنے ٹوٹے ہوئے دروازے میں چندر گپت مَوریہ چند کھڑا تھا۔ انسانوں کا چاند — ہند کا سمراٹ۔ مگر وہ یہاں کیسے آیا۔ کمال نے لاحول پڑھی۔ وہ تو عیسیٰؑ کے پیدا ہونے سے تین سو سال پہلے ہی جہنم واصل ہوا تھا۔۔۔۔۔۔ مگر وہ تو وہاں موجود کھڑا مسکرا رہا تھا۔ پھر اس کے پیچھے سے ایک اور آدمی نے اپنا سر نکالا۔ اور بندر کی طرح کود کر سامنے آگیا۔ اور اس نے بڑے رسان سے اسے مخاطب کیا۔ دیکھو میرا نام اشوک ہے۔ اشوک پریہ درشن۔ میں سارے بھارت ورش کا شہنشاہ تھا، اور جب میں مرا تو صرف ڈیڑھ آنولے کا مالک تھا۔ اس نے مٹھی کھول کر آدھا آنولہ اس کے سامنے پھینک دیا۔۔۔۔۔۔۔ میں بھرت مُنی ہوں۔ میں نے رقص اور تمثیل کے قوانین بنائے تھے۔ میں تکشلا کا وشنو گپتا ہوں۔ میں نے ارتھ شاستر لکھی تھی۔ میں راجا بھوج ہوں۔ میں محض گنگو تیلی ہوں۔"[۱۲]

یہاں وقت کے سامنے سب مجبور نظر آرہے ہیں۔ وقت سے زیادہ کچھ بھی طاقتور نہیں۔ مندرجہ بالا تمام کردار اور ان کی فنا اس حقیقت کی گواہی دیتے ہیں۔ "وقت فنا میں شامل ہے۔"[۱۳] "وقت موت ہے۔"[۱۴]

قرۃ العین حیدر کے مختلف ناولوں سے جو چند مثالیں یہاں پیش کی گئی ہیں ان کے ذریعے قرۃ العین حیدر کے تصورِ زمان کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ وقت کا یہی تصور ان کے ناولوں کو زمان و مکان کا بہترین شعور عطا کرتا ہے۔

☆

ذہنی رویّے

ذہنی رویّے کسی بھی ملک کی تاریخ کا ایک اہم حصّہ ہوتے ہیں۔ کسی خاص ملک یا سماج میں رہنے والے لوگوں کے سوچنے سمجھنے کا معیار یا ان کے خیالات، عقائد اور ان کا مذہب، اساطیر اور ان کی فلسفیانہ فکر تاریخ کی تعمیر میں اہم رول ادا کرتے ہیں جس قسم کے خیالات سماج پر غالب ہوتے ہیں، اسی انداز پر سماج کا ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے۔ لوگوں کے مذہبی عقائد، مافوق الفطری تصوّرات اور اساطیر وغیرہ سے ہمیں کسی خاص سماج اور اس سماج کے کسی خاص عہد کے معیار کا اندازہ ہوتا ہے۔ فلسفیانہ فکر کی ماہیت اور اس کا تنوّع سماج کے ذہنی ارتقاً کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

فلسفہ اور مذہب کا باہمی رشتہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود فلسفہ اور مذہب۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی فلسفے کی بنیاد مذہب پر ہو لیکن ہر مذہب لازمی طور پر فلسفے کی بنیاد پر ہی کھڑا ہوتا ہے۔ مختلف مذاہب کے مقلّدین اپنے مذہب کی حمایت میں ہمیشہ فلسفیانہ دلائل دیتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً وجودِ کائنات کے سوال پر تقریباً ہر مذہب نے فلسفیانہ دلائل کے تحت یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ کائنات خدا کی تخلیق ہے اور بغیر خدا کی مرضی کے نہ تو یہ کائنات ہی وجود میں آسکتی تھی اور نہ ہی اس میں مُیسّر ہونے والی اشیاء۔ اس قسم کی اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں فلسفہ مذہب کی حمایت میں دلائل پیش کرتا رہا ہے۔ دراصل خیال پرستوں اور مادّہ پرستوں کے درمیان بنیادی فرق وجہِ کائنات سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ خیال پرستوں کے نزدیک وجہِ کائنات خدا ہے جو کہ انھیں مذہب کی طرف مائل کرتا ہے، جب کہ مادّہ پرستوں کے نزدیک وجہِ کائنات مادّہ ہے نا کہ خدا۔ اپنے اسی یقین کے مابین مادّہ پرست مذہب کی تردید کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ بھی کسی سماج کے اندر مختلف مسائل کے متعلق عوام کے سوچنے سمجھنے کے طریقوں میں فرق ہوتا ہے جو اس سماج کے مختلف ذہنی رویوں کی نشان دہی کرتا ہے۔

قرۃ العین حیدر نے اپنے ناولوں میں ہندوستان کے مختلف اَدوار میں سماج کے اندر مروّج مختلف خیالات و تصوّرات کے ذریعے بھی ہندوستان کی تاریخ کی عکّاسی افسانوی شکل میں کرنے کی کوشش کی ہے جو کہ ان کے تاریخی شعور کا نمایاں پہلو ہے۔

چوں کہ مصنفہ کے تمام ناولوں میں "آگ کا دریا" ہی ایک ایسا ناول ہے جو کہ قدیم ہندوستان سے لے کر عہدِ حاضر تک کے ہندوستان کی عکاسی کرتا ہے۔ لہٰذا وہ ذہنی رُویے جو قدیم ہندوستان کی پیداوار تھے۔ "آگ کا دریا" میں ہی نظر آتے ہیں خصوصی طور پر ہندوستانی فلسفہ اور مذہب جو قدیم ہندوستان سے وابستہ ہیں" آگ کا دریا" میں مفصل طور پر زیرِ بحث آئے ہیں۔ اس اعتبار سے قرۃ العین حیدر کے دیگر ناولوں میں تاریخی تسلسل نہ تو بنیادی موضوع ہے اور نہ ہی ان ناولوں میں ذہنی رویّوں پر اتنی مُفصّل بحث نظر آتی ہے۔

"آگ کا دریا" میں قدیم ہندوستان میں مُروّج فلسفیانہ روشوں اور مذاہب کے درمیان چلنے والی کشمکش کو قرۃ العین حیدر نے اکثر ناول کے دو نمائندہ کرداروں، گوتم نیلمبر اور ہری شنکر کے درمیان چلنے والے مکالموں کی مدد سے یا پھر گرو کی تعلیمات اور خود اپنی کمنٹری کے ذریعے پیش کیا ہے۔ یہ تمام تبصرے، مکالمے اور مباحثے وید، پُران، اُپنشد، جَین، بُدھ، اور سامکھیہ نظریات کا احاطہ کرتے ہیں۔

"آگ کا دریا" میں گوتم نیلمبر ایک برہمن طالب علم ہے۔ وہ خود ایک مفکّر اور روایتی مذہب کا حامی ہے۔ ناول کا دوسرا اہم کردار ہری شنکر اہنسا کا پُجاری ہے، بُدھ بھکشو ہے۔ ناول میں ان دونوں کی پہلی ملاقات ہی فلسفیانہ بحث سے ہوتی ہے اور اس پہلی ہی بحث کے ذریعے اس عہد کے ہندوستانی سماج میں رائج فلسفے اور مذہب کی نوعیت اور ماہیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ گوتم نیلمبر اور ہری شنکر کی بحث کا پس منظر تیار کرتے ہوئے قرۃ العین حیدر لکھتی ہیں:

> "اَن گنت منطقی گنگا کی وادی میں گھومتے پھرتے تھے۔ ماہرینِ کلام روایتی مذہب پر حملے کرتے۔ آرا اور اشیاء کی اضافیت کو ثابت کرنے میں مصروف رہتے۔ ان میں بہت سے مابعد الطبیعاتی نظریات کے حامی تھے۔ اکثر مادّہ پرست تھے۔ جَین اور بُدھ فلسفی بیک وقت یوگی بھی تھے اور سوفسطائی بھی۔ ان ہی گھنے جنگلوں میں بڑے بڑے شہزادے اور بادشاہ جٹائیں بڑھائے سادھوؤں کی زندگی گزار رہے تھے۔"[۱۵]

کہنے کی ضرورت نہیں کہ چوتھی صدی ق م تک وید، پُران، اُپنشد، چارواک، سامکھیہ، جین، بُدھ

وغیرہ سے متعلق خیالات عام ہو چکے تھے۔ چوں کہ ان میں سے کچھ نظریات ایک دوسرے کی ضد تھے۔ لہٰذا مختلف نظریات کے حامی ایک دوسرے پر حملے کرتے تھے اور اپنے نظریات کو دوسرے سے بہتر اور منطقی قرار دیتے تھے۔ روایت پرست مذہبی وید اور اُپنشد کو مشعلِ راہ مان کر چلتے تھے اور وجۂ کائنات "برہما" کو تصور کر کے اس کی عبادت پر زور دیتے رہے تھے۔ سانکھیہ فلسفے کے حامی کپل اور واچسپتی کے خیالات کی تبلیغ کر رہے تھے اور وجۂ کائنات پراکرتی اور پُرش کے امتزاج کو مان رہے تھے۔ جین فلسفے کے مُقلّد مہاویر جین کے سیاد استی (स्याद नास्ति) اور سیاد ناستی (स्याद अस्ति) کے فلسفے کا پرچار کر رہے تھے اور گوتم بُدھ کے پرستار اہنسا اور کرم کے نظریات کا گُن گان کر رہے تھے۔ غرض کہ تقریباً تمام ہندوستانی ذہنی رویّے وجود میں آچکے تھے اور زیرِ بحث تھے۔ کچھ نظریات شاہی محلوں تک بھی رُسائی پا چکے تھے مثلاً جین نظریات کے بارے میں قرۃ العین حیدر لکھتی ہیں :

> "پاٹلی پُتر کے شاہی خاندان نے جین عالموں کو سر چڑھا رکھا تھا اور باضابطہ ان کے سِدھانت کا مطالعہ کرتے تھے۔"[16]

حالاں کہ جین خیالات کی بنیاد ساتویں صدی ق م میں ہی پڑ چکی تھی لیکن مہاویر جین نے اسے مستحکم شکل عطا کی اور جیسا کہ قرۃ العین حیدر نے نشان دہی کی ہے، بہت سارے راج گھرانے بھی اس کے زیرِ اثر آنے لگے تھے۔ رومِلا تھاپر نے جین نظریات کے متعلق لکھا ہے :

> "....... لیکن ان تمام فرقوں میں سے دو فرقے قایم رہ سکے اور وہ جین اور بُدھ تھے جو کہ بعد میں علاحدہ مذاہب کی شکل میں اُبھرے۔ جین نظریات، ویں صدی ق م میں مہاویر جین نے اسے مربوط شکل دی اور ان کی تعلیمات تیزی سے پھیلیں۔ نتیجتاً جین فرقہ وجود میں آسکا۔"[17]

لیکن قرۃ العین حیدر نے جین خیالات پر زیادہ بحث نہیں کی۔ ان کی بیشتر کوشش بُدھ خیالات، سانکھیہ نظریات اور وید اور اپنشد پر بحث کرنے کی رہی ہے۔

قدیم ہندوستانی ذہنی رویوں میں ویدوں اور اُپنشدوں کو قدیم ترین تصوّر کیا گیا ہے۔ کم از کم ویدوں کے بارے میں یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ یہ ہندوستان کی قدیم ترین تخلیقات میں سے ایک ہیں۔ ویدوں کے نقوش اس عہد میں بھی تلاش کیے جا سکتے ہیں جب انسان پڑھنا لکھنا

بھی نہیں جانتا تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ قدیم ترین وید گیتوں کی شکل میں عوام زبانی یاد کر لیتے تھے، اور بعد کے زمانوں میں انھیں قلم بند کر لیا گیا۔ چنانچہ انھیں شروتی (ایک) کہا جاتا ہے جس سے مراد ہے "وہ جو کہ سنا گیا ہو۔

چونکہ وید اور اُپنشد قدیم ترین ہندوستانی مذہب کی رُوحانی کتابیں ہیں۔ لہٰذا ان میں مذہب کی وکالت فطری ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں کے ذریعے عوام کو یہ یقین دلانا تھا کہ وجۂ کائنات 'برہما' ہے اور وہ ایک ہے۔ خارجی اور داخلی دنیاؤں میں فرق ہے، جسم اور رُوح دونوں ایک ساتھ وجود میں ہیں اور یہ کہ جسم مرجاتا ہے لیکن رُوح 'اَمر' ہے۔ قرۃ العین حیدر نے یہ خیالات ناول کے کرداروں کے درمیان مختلف مقامات پر مباحثوں کے ذریعے پیش کیے ہیں ۔ مثال کے طور پر گرُو اپنے طلباء کو بتاتے ہیں :

"ادراک انانیت کے بغیر کام نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دنیا کو خارجی اور داخلی میں تقسیم کرنا ضروری ہے۔ یہ میں ہوں۔ یہ باقی دوسری چیزیں ہیں۔ جیو آتمائیں بہت سی ہیں۔ جو کچھ ہے وہ اس کا نتیجہ ہے۔" [18]

اسی طرح ہری شنکر جو کہ خود بدھ مت کا پیرو ہے۔ گوتم سے اپنشدوں کی زبان میں سوال کرتا ہے :

"....... ہم کہاں پیدا ہوئے۔ کس طرح اور کس وجہ سے زندہ ہیں۔ اور یہاں سے کہاں جائیں گے۔ تم جو برہما سے واقف ہو ذرا بتلاؤ کہ دُکھ یا سکھ میں مبتلا کس کے حکم سے ہم یہاں رہ رہے ہیں۔ وقت یا فطرت۔ یا حادثے۔ یا عناصر کو سبب سمجھا جائے۔ یا اسے جو پرُش کہلاتا ہے، جو تمھارے نزدیک پرم آتما ہے۔" [19]

دراصل ٹھیک اسی قسم کے سوالات اُپنشد میں بھی اُٹھائے گئے ہیں اور ساتھ ہی ان کے جوابات بھی دیے گئے ہیں :

"جو کچھ بھی وجود میں ہے اس کی بنیادی وجہ کیا ہے؟

اس طرح عالم سوال کرتے ہیں ۔

وید کس کی تلاش کرتے ہیں ؟

برہمن یا کچھ اور !

آج جو موجود ہے وہ پہلے کہاں تھا ؟

آخر یہ کہاں ختم ہوگا ؟

دُکھ اور سُکھ کیوں کر پیدا ہوئے ۔"۲۰

ان سوالات کے جواب میں اُپنشد میں آگے کہا گیا ہے ! :

"تباہ کرنے والا اور محفوظ رکھنے والا۔

ہماری زندگیوں کو قایم رکھنے والا کون ہے۔

وہ جس کا کوئی ثانی نہیں۔

اور ہر رُوح میں موجود ہے۔

اس میں سے ہی یہ کائنات پیدا ہوئی ہے۔

اے فانی لوگو ! اسے رُودر (रुद्र) کے نام سے جانو کہ وہی انتہا ہے۔"۲۱

قرۃ العین حیدر نے کپل کے فلسفے سامکھیہ اور بُدھ کے فلسفیانہ تصوّرات کو دیگر ذہنی رویّوں پر فوقیت دیتے ہوئے انہی کو زیادہ تر بحث کا موضوع بنایا ہے۔"آگ کا دریا" کے پہلے دو سو صفحوں پر شاکیہ منی اور کپل کے خیالات پیش کیے گئے ہیں اور مختلف مقامات پر صورت حال کی مناسبت سے ان خیالات کو حق بجانب بھی ٹھہرایا گیا ہے۔گو کہ براہ راست ان فلسفوں کی حمایت نہیں کی گئی ہے۔

اس عہد میں بُدھ خیالات اپنی مقبولیت کے نقطۂ عروج پر پہنچ چکے تھے۔بدھ بھکشو پورے دَم خَم کے ساتھ ان نظریات کی تبلیغ میں لگے ہوئے تھے۔پورا سماج ان نظریات سے متاثر ہو رہا تھا۔"آگ کا دریا" میں ایک مقام پر ایک گرہستھ گوتم نیلمبر کو بتلاتا ہے :

"آج کل یہاں شاکیہ منی کے بھکشوؤں کی ایک ٹولی آئی ہوئی ہے۔میں سمجھا تم اس میں سے ہو، اس نے رسان سے کہا جب سے یہ نئی ہوا چلی

ہے لڑکے تو لڑکے لڑکیاں بھی گھر بار چھوڑ کر جنگل بسا رہی ہیں ۔" ۲۲

بدھ شاکیہ قبیلے سے تعلق رکھتے تھے لہٰذا انھیں شاکیہ منی کہا جانے لگا۔ (قرۃ العین حیدر نے بیشتر مقامات پر بدھ کو اسی نام سے یاد کیا ہے) بدھ کا فلسفہ ان کے عہد میں مُروّج روایتی مذہب کی ضد تھا۔ ان کے فلسفے نے ان تمام تصوّرات کی تردید کی، جو ویدوں، اپنشدوں اور پرانوں کے ذریعے سماج میں پھیلے تھے۔ وجۂ کائنات مختلف طبقوں کی تقسیم، کرم وغیرہ پر روایتی مذہب سے اختلاف رائے کے علاوہ بُدھ کے نظریات کا سب سے نمایاں پہلو روایتی مذہب کے برعکس تشدّد کا نظریہ تھا۔ ویدک سماج میں جانوروں کی قربانی اور گوشت کھانا عام بات تھی۔ بُدھ نے اس کے خلاف آواز بلند کی اور "اہنسا" کا اپنا مشہور فلسفہ پیش کیا اور "جیو ہتیہ" کو ناقابلِ معافی گناہ قرار دیا۔

اس عہد کا سماج چار طبقوں میں تقسیم تھا۔ برہمن، چھتری، ویشیہ، شودر اور سب سے پسماندہ اور اچھوت قبائلی چنڈال۔ ویدک خیالات کے مطابق یہ تقسیم گزشتہ جنموں میں کیے اعمال کا پھل ہے۔ اپنے اعمال کی وجہ سے ہی آدمی اگلے جنم میں برہمن، چھتری، ویشیہ، شودر یا چنڈال کے گھر جنم لیتا ہے۔ بدھ نے ان تصوّرات کو غلط قرار دیا اور ورن نظام کی مذمّت کی۔ ان کا کہنا تھا کہ انسان کے اعمال کی سزا یا جزا اسے اسی دنیا میں، اسی جنم میں مل جاتی ہے۔ کوئی بھی انسان پیدائشی طور پر برہمن، چھتری، ویشیہ، شودر یا چنڈال نہیں ہوتا۔ اس کے "کرم" اسے اسی جنم میں اچھا یا بُرا بناتے ہیں۔ بُدھ کے ان نظریات کو روایتی مذہب کے حامیوں اور خصوصاً برہمنوں کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ پھر بھی ان نظریات کی تبلیغ بدستور چلتی رہی اور بُدھ کے مقلّدین جگہ جگہ گھوم کر وعظوں کے ذریعے ان نظریات کو عوام تک پہنچاتے رہے۔ قرۃ العین حیدر نے اس نکتے پر مندرجہ ذیل انداز میں روشنی ڈالی ہے:

"لیکن عرصہ نہیں گزرا شراوستی میں کپلاوستی کے شاکیہ منی آکر رہے تھے اور انھوں نے اور ان کے حواریوں نے اپنے وعظوں میں بتایا کہ آدمی اپنی پیدائش کی بنا پر نہیں عمل کی بنا پر اچھوت یا ملیچھ بنتا ہے اور اب نارنجی

لباس والے بھکشوؤں کی ٹولیاں بستی بستی گھوم کر چنڈالوں اور اچھوتوں
کو نیک عمل کی تلقین کر رہی تھیں۔"[۲۳]

ویدوں اور اُپنشدوں کے برعکس بُدھ نے 'شریر' اور 'آتما' دونوں کو فانی بتایا۔
بدھ مت کے نزدیک جسم کی فنا کے ساتھ رُوح بھی فنا ہو جاتی ہے۔"آگ کا دریا" میں اس تصوّر
کے حق میں دلیل پیش کرتے ہوئے بُدھ مت کا پیرو ہری شنکر کہتا ہے :

"جسم اور آتما دونوں فانی ہیں۔ دونوں کے اکٹھا ہونے سے بھی مستقل وجود پیدا
نہیں ہوتا۔ آتما ابدی نہیں ہے۔ انسان چراغ کی طرح بجھ جاتا ہے۔ محض واقعات
اور احساسات کا دَور تسلسل قایم رہتا ہے۔"[۲۴]

قرۃ العین حیدر کا بدھ مت کے متعلق یہ خیال دُرست ہے لیکن ایک بات کی وضاحت ضروری
ہے اور وہ یہ کہ بدھ نے جسم اور آتما دونوں کو فانی بتایا اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ انسان کو اپنے
اعمال کی جزا یا سزا اسی دنیا میں مل جاتی ہے لیکن ان کے خیالات میں اس قسم کی تضادات
موجود ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بدھ نے پُنر جنم (पुनर्जन्म) کے وید اور اپنشد کے
تصوّر کو بالکل مسترد نہیں کیا۔ بالا موری کے مطابق :

"انھوں نے (بدھ) کہا کہ انسانی شعور کا ایک تسلسل ہے۔ ایک چراغ بجھ جاتا
ہے لیکن وہ دوسرا چراغ روشن کر جاتا ہے۔ ایک انسان مرجاتا ہے۔ اس کا
شعور جو کہ ایک تسلسل ہے دوسرے جسم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس طرح دوبارہ
جنم کا فلسفہ بدھ مت میں بہشتی دروازے سے داخل کیا گیا ہے۔"[۲۵]

بدھ مت ایک لمبے عرصے تک مقبول رہا لیکن بدھ کے انتقال کے بعد ان کے مقلدین میں
اختلاف پیدا ہونے لگا اور اس میں کئی گروہ بن گئے۔ در اصل بدھ کی موت کے فوراً بعد بُدھ
راہبوں نے ایک مجلس عاملہ بلائی اور اس میں راہبوں کے قوانین مرتب کیے۔ تفریق کا آغاز
یہیں سے ہو گیا کیوں کہ کچھ راہبین قوانین کے خلاف تھے اور کچھ حق میں۔ اس کے بعد دوسری مجلس
عاملہ ہوئی اور مخالفین کو "مت" سے باہر کر دیا گیا۔ ان نکالے گئے لوگوں نے آزادانہ طور پر "مہاسنگھ کا"
(महा संघिका) کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ بدھ مت میں دو گروہ بن گئے۔ "مہاسنگھ کا" نے

"لوکاتارا بدھ" (बौद्ध लोकोत्तारा) یعنی مافوق البشر بدھ کے تصوّر کی بنیاد رکھی اور بدھ ایک عام انسان سے تقریباً خدا کے درجے پر پہنچا دیے گئے۔ اسی مہا سنگھکا کی بطن سے "مہایان" کا جنم ہوا۔ "آگ کا دریا" میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے :

> "گوتم سدھارتھ کے سنہرے راستے پر صدیوں تک مسافروں کے قافلے گزرا کیے۔ جنھوں نے دنیا میں اپنے چند روزہ قیام کے دوران میں بنارس اور سانچی امراوتی اور اجنتا اور باغ کے نگارستان سجا ڈالے، مگر زمانے نے ایک بار پھر پلٹا کھایا اور مالوا اور قنوج اور مگدھ اور گوڑ میں پھر ہری بھگتی کا چرچا ہوا۔ کیدار ناتھ سے لے کر دوار کا تک شیو کے عظیم الشان مندر تعمیر ہوتے چلے گئے۔ شاکیہ منی کا راستہ "مہایان مذہب اور "تانترک اسرار میں تبدیل ہوگیا اور شاکیہ منی وشنو کے اوتار بن کر ان ہی کے مندروں میں براجنے لگے۔" ۲۶

رفتہ رفتہ ہندوستان میں بدھ مت کا زور کم ہونے لگا۔ عجیب تناقض ہے کہ ایک طرف جہاں بدھ مت ہندوستان سے باہر سری لنکا، ملایا، چین اور جاپان وغیرہ میں تیزی سے پھیل رہا تھا وہیں دوسری طرف خود بدھ کے اپنے ملک میں ان کے نظریات زوال پذیر نظر آئے۔ حالاں کہ بدھ مت ہندوستان سے بالکل ختم نہیں ہوا لیکن اس میں وہ کیفیت وہ طاقت نہ رہی کہ ایک بااثر نظریے کی طرح لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر سکے۔ ڈیل سانڈرس نے سوان سینگ کی سرگزشت کے حوالے سے لکھا ہے :

> "ہرش کی حکومت کے عہد میں ۶۲۹ سے ۶۴۵ عیسوی کے اپنے ہندوستان میں قیام کے دوران لکھی آپ بیتی میں سوان سینگ ہندوستان میں بدھ ازم کی صورتِ حال پر تفصیلی روشنی ڈالتا ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب بدھ ازم کا بہت سارے علاقوں میں زوال ہو رہا تھا اور ساتھ ہی یہ اس مذہب کا سنہرا دور بھی تھا۔ اس دور میں بدھ خانقاہیں بند کرنے کی روش چل پڑی تھی۔ لیکن پھر بھی ادبی سرگرمیاں زوروں پر تھیں۔" ۲۷

قرۃ العین حیدر نے "آگ کا دریا" میں بدھ مت کے زوال کی طرف اس طرح اشارہ کیا ہے :

"پانچویں صدی عیسوی کے بعد سے ملک میں بدھ مت کو زوال آچکا تھا۔ گندھارا اور کشمیر اور وادیٔ سوات اور مکران اور بلوچستان اور مدھیہ پردیش ہر جگہ دوبارہ مہیشور کی عبادت شروع ہو چکی تھی۔"[۲۸]

اسی عہد میں بدھ اور جین مت کے شانہ بشانہ سانکھیہ خیالات بھی زوروں پر تھے۔ سانکھیہ کا بیشتر فلسفہ کپل منی کے خیالات پر مشتمل ہے۔ یہ فلسفہ ہندوستان کے قدیم عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ کپل نے سانکھیہ سوتر सांख्य सूत्र کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی جو مختصراً سانکھیہ خیالات کی تشریح کرتی ہے۔ اس کے بعد کپل نے سانکھیہ خیالات پر تفصیلی کتاب تصنیف کی جو کہ سانکھیہ پروچن سوتر सांख्य प्रवचन सूत्र کے نام سے مشہور ہے اور اسی بنا پر سانکھیہ فلسفے کو سانکھیہ پروچن بھی کہا گیا ہے۔

کپل خدا میں یقین نہیں رکھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ خدا کے وجود کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کپل نے وجۂ کائنات "پراکرتی" اور "پرش" کے امتزاج کو بتایا۔ اس کے نزدیک پراکرتی ہی کائنات کے ارتقاء کے لیے ذمّے دار ہوتی ہے لیکن یہ ارتقاء تب ہی ممکن ہو پاتا ہے جب پراکرتی پرش کے رابطے میں آجاتی ہے۔ یعنی کائنات کے ارتقاء کا نقطۂ آغاز پرش (خودی) اور پراکرتی (اصل مادہ) کے درمیان رابطہ (جسے کپل संयोग کہتا ہے) سے ہے۔ قرۃ العین حیدر نے اس نکتے کو اس طرح بیان کیا ہے:

"کپل ناستک یا معدومیت پرست نہ تھا۔ وہ سیدھا سادا ملحد تھا۔ برہما کے بجائے پراکرتی کو اس نے وجۂ کائنات ثابت کیا تھا۔ پراکرتی یا فطرت جو کارن کاریہ نظریے کی بنیاد تھی۔ پراکرتی اوّلین کارن ہے۔ ذہن، خودی، حواسِ خمسہ اور عناصرِ اربعہ اس کی ترکیب اور سارا ارتقاء اس میں مشتمل ہے۔"[۲۹]

چونکہ قرۃ العین حیدر نے کپل پراکرتی اور پرش کے نظریے کا تجزیہ کیا ہے اور وجۂ کائنات سے متعلق اس خیال پر مفصل بحث کی ہے۔ لہٰذا پرش اور پراکرتی کے مفہوم کو سمجھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

پراکرتی وہ وجود ہے جس کے ذریعے مادّی کائنات کا ارتقا ہوتا ہے۔ ایٹموں سے پراکرتی

کا وجود بھی براہِ راست محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ پراکرتی بنیادی طور پر تین گُنوں کا امتزاج ہوتی ہے۔ بقول ہریَنّہ :

"پراکرتی جو کہ پہلی وجہ کائنات ہے' ایک ہے اور پیچیدہ ہے اور یہ پیچیدگی اس کے تین عناصر پر مشتمل ہونے کے باعث ہوتی ہے۔ یہ تینوں عناصر گُنوں کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ گُن لفظ سے مُراد عام طور پر استعمال میں آنے والے لفظ "خصوصیت" سے نہیں ہے۔ اس سے مُراد پراکرتی کے اجزائے ترکیبی سے ہے۔ لیکن پراکرتی ان اجزائے ترکیبی کی تخلیق نہیں سمجھی جانی چاہیے کیوں کہ اس کا انحصار اجزائے ترکیبی پر اتنا ہی ہے جتنا کہ خود اجزائے ترکیبی کا اس پر ہے۔ دونوں یکساں بلا آغاز ہیں۔ یہ تینوں اجزائے ترکیبی فطرتاً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں اور ایک دوسرے سے جُدا نہیں کیے جا سکتے۔" ۳۰

جن تین گُنوں کا ذکر ہریَنّہ نے کیا ہے انھیں کپل سَتو (सत्व) راجس (राजस) اور تمس (तमस) کا نام دیتا ہے۔ سَتو سے مُراد ہے عمدہ اور خالص ہونا۔ راجس وہ ہے جس سے حرکت ہو اور تمس خوبی ہے بے حسی اور مدافعت کی۔ یہ گُن محض پراکرتی میں ہی موجود نہیں ہوتے بلکہ پراکرتی کی حرکت کے ذریعے وجود میں آنے والی تمام چیزوں میں یہ گُن موجود ہوتے ہیں۔ کپل کا کہنا ہے کہ نتائج اپنے سبب یا بنیاد سے ہمیشہ مُشابہ ہوتے ہیں۔ پراکرتی سے ارتقا کی طرف گامزن ہونے کے کپل کے نظریے کی تشریح دیبی پرشاد چٹو پادھیائے کے مندرجہ ذیل بیان سے ہو سکتی ہے۔

"اویکت (अव्यक्त) یعنی جو اب تک وجود میں نہیں آیا' کے درہم برہم ہو جانے سے سب سے پہلے ماہت یا بُدھی پیدا ہوتی ہے۔ ماہت سے مُراد عظیم تھا اور بُدھی سے دانشوری۔ ماہت سے اہنکار (अहंकार) وجود میں آیا۔ جس کا مطلب تھا اَنا۔ اہنکار سے جنم ہوا :

(۱) مانس (मानस) (۲) پانچ گیا نیندریاں (ज्ञानेंद्रियाँ)

(۳) پانچ کرمیندریاں (कर्मेंद्रिया) (۴) پانچ تن ماتر (तनमात्र) یا باریک بین عناصر جو کہ سانکھیہ کے نزدیک پانچ بنیادی گُن زمین، پانی، آگ، ہوا اور خلا کو وجود میں لاتے ہیں۔"[۳۱]

پرش سے مُراد ادراک ہے۔ یہ دائمی ہے اور اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ پرش غیر متحرک ہوتا ہے۔ تمام حرکتیں پراکرتی کے ذریعے ہی ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پرش محض احساسات سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ برہنہ کے مطابق :

"پُرش اپنے آپ میں بھوکتا (भोक्ता) یا لطف اُٹھانے والا عنصر ہے۔ عامل نہیں۔ اسے صِرف شاہد (साक्षी) کے رُوپ میں بیان کیا گیا ہے اور گو کہ یہ ادراک کا جوہر ہے، اس کا پورا دارو مدار پراکرتی کے ارتقا پر منحصر ہے۔"[۳۲]

قرۃ العین حیدر نے کپل کے ان نظریات کو مندرجہ ذیل انداز میں "آگ کا دریا" میں بیان کیا ہے :

"کپل نے کہا پُرش اور پراکرتی، رُوح اور مادّہ ازل سے اکٹھے موجود ہیں۔ مادّہ حرکت کرتا ہے اور تبدیل ہوتا ہے۔ رُوح خالص شعور ہے مگر وہ تبدیل نہیں ہوتی۔ اس کی موجودگی کی وجہ سے مادّہ حرکت میں آتا ہے۔ رُوح کائنات سے علاحدہ ہے۔ کائنات کا اس کے بغیر بھی ارتقا ہوتا ہے۔ کیونکہ ذہن، شخصیت، خودی رُوح میں شامل نہیں۔ لیکن پھر بھی رُوح مادّے میں گھُل مِل جاتی ہے اور اس کی مُکتی اسی وقت ہے جب مادّہ سے خود کو جُدا کر دے۔ مادّے میں مبتلا رہنے کا نتیجہ دُکھ ہے۔...... کپل دہریہ تھا۔ اس کے نزدیک تخلیق اور ارتقا خدائی کارنامہ نہیں بلکہ مادّے کی فطرت ہے۔"[۳۳]

وجۂ کائنات، زندگی، موت، فطرت، جسم، رُوح، دُکھ، سُکھ وغیرہ سے متعلق فلسفیانہ خیالات کے علاوہ سماج میں مُروّج دیگر عقائد بھی سماج کے ذہنی معیار کا آئینہ ہوتے ہیں۔ مافوق الفطری عناصر میں یقین، اوہام پرستی وغیرہ سے وابستہ عقائد تقریباً ہر سماج کے ذہنی رُویّوں کا حصّہ ہوتے

ہیں۔ ہندوستانی سماج میں اس قسم کے خیالات و تصورات ہمیشہ سے عوامی زندگی کو بہت بڑے پیمانے پر متاثر کرتے رہے ہیں۔ ہر قدم پر ہمیں ان کے نقوش کسی نہ کسی شکل میں دیکھنے کو مل جاتے ہیں۔ تعویذ گنڈے، ٹوٹکے، شگن، اپ شگن، بلی کا راستہ کاٹنا، آسمان میں اکیلا ستارہ دیکھنا، تیسری تاریخ کا چاند دیکھنا۔ جن، پری، دیو، جادو کی ہنڈیا اُڑنا، پیر اولیا میں عقیدہ اور اسی قسم کے دیگر لاتعداد عقائد عوامی زندگی کا ایک اہم حصہ ہیں۔ یہ ذہنی رویے پورے سماج میں اس قدر رچ بس گئے ہیں کہ سماج کا کوئی بھی طبقہ، کوئی بھی علاقہ ان سے پاک نہیں۔

قرۃ العین حیدر کے ناول سماج کے ذہنی رویوں کے اس اہم پہلو کو نظر انداز نہیں کرتے۔ اس کا ایک پہلو اور بھی قابل توجہ ہے کہ قرۃ العین حیدر نے ذہنی رویوں کے اس پہلو کی عکاسی میں اس بات کا بھی خیال رکھا کہ کس قسم کے عقائد سماج کے کس طبقے میں زیادہ گھرے ہیں اور کون سے عناصر مردوں میں زیادہ دیکھنے کو ملتے ہیں اور کون سے عورتوں میں۔ مثال کے طور پر ایک اقتباس چاندنی بیگم سے ملاحظہ ہو:

> "انھوں نے جب تیسری کا چاند دیکھا تو سارا مہینہ پریشانی میں کٹا۔ چاند دیکھتے ہی رمضانی کی ڈھنڈیا مچی۔ وہ چاندی کی کٹوری میں پانی بھر کے اس میں چونّی اور ہرے پتے ڈالتے۔ الحمد و سر ڈھانپ کر مودب ہو جائیں رمضانی اکڑوں بیٹھ کر شہزادے اور وزیر زادے کی کہانی شروع کرتے جو شکار کھیلنے نکلے اور جنگل میں انھوں نے ایک لوٹا دیکھا جس کے اندر ایک منوّر شے بند تھی اور ٹونٹی سے باہر نکلنے کی کوشش کر رہی تھی۔ اس نے کہا میں دوسری تاریخ شب تیسری کا چاند ہوں اور بڑی تکلیف میں ہوں۔"۳۴

حالانکہ اس قسم کے عقائد ہمارے مرد اور عورت دونوں میں ہی نظر آتے ہیں لیکن عورتوں کے درمیان اس کا اظہار مردوں کے مقابلے نسبتاً زیادہ دیکھنے کو ملتا ہے۔ اسی طرح مختلف قسم کے ٹوٹکوں کا کرنا یا کروایا جانا بنیادی طور پر عورتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہمارے دیہاتوں میں ٹوٹکوں کا رواج نسبتاً زیادہ ہے، گو کہ شہر بھی اس سے پاک نہیں ہیں۔

ہم اکثر سنتے ہیں کہ فلاں کے گھر جھگڑا کروانے کے لیے فلاں نے زمین کے اندر تعویذ دفن کر دیا تھا۔ فلاں نے اپنے دشمن کو مارنے کے لیے فلاں ٹوٹکے کا استعمال کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بڑی تعداد میں لوگ اس قسم کے ذہنی رویوں میں یقین رکھتے ہیں اور بڑی سنجیدگی کے ساتھ ان طریقوں کا استعمال کرتے ہیں۔ اسی قسم کے عقائد کی دو مثالیں گردشِ رنگِ چمن سے ملاحظہ ہوں:

> "یو۔ پی سے آئی سوتن نے حسبِ توقع امی کا ناک میں دم کر دیا۔ لڑائی جھگڑے شوہر سے شکائتیں۔ امی صبح سو کر اُٹھتیں تو ان کے تکیے کے نیچے سے تعویز اور پڑیاں نکلتیں۔ ایک دن پلنگ سرکایا تو ایک پائے کے تلے سے ایک پتلا برآمد ہوا، جس میں سُوئیاں چبھی ہوئی تھیں۔ امی اس الا بلا کو کوڑے کی ٹین میں پھینکتی رہیں۔
>
> سُوت محلّے کی ایک بڑھیا کے ذریعے ٹوٹکے کروا رہی تھی۔"[۳۵]

> "بقول سبنتی مہری دیوالی سے ایک رات قبل اپنے اپنے دشمنوں کو ختم کرنے کے لیے ساحروں کے ذریعے موٹھ بان چلوائے جاتے ہیں۔ جادو کی ہنڈیاں اُڑتی ہوئی آکر VICTIM کو لگتی ہیں، اور وہ پٹ سے مَر جاتا ہے۔"[۳۶]

مندرجہ بالا ذہنی رویوں کے علاوہ ایک اور فلسفیانہ پہلو جو کہ تاریخ عالم میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ یہ فلسفہ جنگ اور امن سے تعلق رکھتا ہے۔

انسان نے جب سے ہوش سنبھالا ہے تب سے لے کر آج تک اس نے لاتعداد جنگوں کا سامنا کیا ہے۔ جنگوں کے مقاصد سے قطع نظر یہ سوال قابلِ غور ہے کہ انسان کو جنگ کی ضرورت ہے یا امن کی۔ کیا جنگیں مسائل کا حل ثابت ہو سکتی ہیں؟ دنیا کا کوئی بھی مذہب، کوئی بھی قانون کسی کو کسی کی جان لینے کی اجازت نہیں دیتا لیکن عجیب بات ہے کہ کسی بھی مذہب نے، کسی بھی قانون نے جنگوں کو ناجائز قرار نہیں دیا جبکہ جنگوں میں ایک دو نہیں بلکہ لاتعداد انسان ہلاک ہوتے ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ مذہب کے نام پر بھی جنگیں لڑی جاتی ہیں۔ بدھ اور جین خیالات نے جب تک مذاہب

کی شکل اختیار نہیں کی تھی، جنگوں کے خلاف آواز اُٹھائی اور شہنشاہ اشوک جیسے جری اور فاتح کو جنگ کا سخت مخالف بنا دیا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ خیالات مذہب کے سانچے میں ڈھلنے لگے اور ان کا عدم تشدّد کا فلسفہ محض نظریاتی پہلو بن کر رہ گیا۔ جنگ اور امن کی نظریاتی کش مکش انسانی ذہن میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے۔ کسی نے جنگ کو ارتقائے کائنات کے لیے ضروری قرار دیا تو کسی نے اس کی مذمّت کی اور امن کی طرف داری کی۔ آج اگر ہم اس مسئلے کو عہدِ حاضر کے آئینے میں دیکھیں تو ہمارے عہد کا سب سے بڑا مسئلہ ہی جنگ اور امن کا مسئلہ ہے۔ قرۃ العین حیدر نے اس نازک مسئلے کو کم از کم دو مقامات پر ذہنی کش مکش کی شکل میں اُبھارا ہے۔ ایک جگہ "آگ کا دریا" میں اور دوسری جگہ "آخرِ شب کے ہم سفر" ہیں۔ "آگ کا دریا" میں مگدھ میں لڑائی چھڑ جاتی ہے۔ گوتم کو اس کی اطلاع ملتی ہے۔ حالاں کہ نہ تو وہ بدھ ہے اور نہ جین، پھر بھی وہ ذہنی کش مکش میں مبتلا ہو جاتا ہے:

> "مجھے کوئی بتاؤ۔ تم سب کلاکار اور عالم جو یہاں موجود ہو بتاؤ۔ کس وقت لڑا جائے کس وقت نہیں۔ کوئی ہری شنکر سے پوچھنے یہ جاؤ کہ جیو ہتیہ کس سمے جائز ہے اور کب ناجائز۔" وہ کمرے میں اِدھر اُدھر ٹہلنے لگا۔ "بھائیوں مجھے نندراج سے کوئی دل چسپی نہیں۔ میں وشنو گپتا کو نہیں جانتا۔ چندر گپت سے میرا کوئی جھگڑا نہیں۔ یہ سب مل کر مجھے لڑائی میں کیوں گھسیٹتے ہیں۔ لیکن مجھے بھی دوسروں کو مارنا پڑے گا۔ مجھے تو ان سب کی جانیں بہت پیاری ہیں۔ میں خود بھی زندہ رہنا چاہتا ہوں۔ اب میں کیا کروں۔"[۳۷]

اس کے بعد گوتم بدھ کے حوالے سے کہا گیا ہے:

> "شاکیہ مُنی نے کہا تھا کہ فتح نفرت پیدا کرتی ہے۔ کیوں کہ مفتوح دُکھ کی نیند سوتے ہیں لیکن فتح اور شکست سے بلند شانت آدمی سُکھ میں رہتا ہے۔"[۳۸]

"آخرِ شب کے ہم سفر" میں قرۃ العین حیدر نے دو کرداروں کے جنگ اور اَمن کے متعلق خیالات کے ذریعے دونوں نظریات کی طرف سے دلیلیں پیش کی ہیں۔ جنگ کی حمایت میں ناصرہ یوں دلیلیں پیش کرتی ہے:

"ہیومنزم اور Quieteism اور امن پرستی بڑے خوب صورت الفاظ ہیں۔ لیکن تمھارے ولیم پن سین پیٹر اور جرمی بنتھم آج تک ایک بندوق کی گولی نہ روک پائے۔ گاندھی نے جرمن یہودیوں سے کہا تھا۔ ہٹلر کے مقابلے میں اہنسا استعمال کریں۔ ہا۔ ہا۔ ہا۔ جب یہاں ڈھاکہ گھرا ہوا تھا۔ اس وقت ولیم جیمس اور برٹرینڈ رسل کی دُہائی دیتی ؟ اور تمھارے جارج فاکس کی اور تمھارے ٹالسٹائے کی۔"[۳۹]

ناصرہ کا بھائی فرقان جو کہ امن کا حامی اور جنگ کا سخت مخالف ہے، امن کی حمایت میں ناصرہ کو یوں جواب دیتا ہے :

"ایمرسن۔ جانتی ہو ناصو آپا۔ ایمرسن نے کہا ہے کہ جنگ میں دل چسپی ایک کچے اور امیچور ذہن کی علامت ہے۔ ایک آدمی کے قتل کی سزا پھانسی ہے مگر ہزاروں لاکھوں لوگ قتل کر دیے جاتے ہیں۔ ان کے قاتل قومی ہیرو اور جانباز سپاہی اور مادرِ وطن کے سپوت کہلاتے ہیں، اور پھر ایک اجتماعی قتل کو جائز قرار دینے کے لیے ایک اور اجتماعی قتل کیا جاتا ہے۔"[۴۰]

"آخرِ شب کے ہم سفر" کی دونوں ہی دلیلیں اپنے نقطۂ نظر کے پیشِ نظر کافی وزن رکھتی ہیں جرمن یہودیوں سے گاندھی جی کا یہ کہنا کہ ہٹلر کے مقابلے میں اہنسا کا استعمال کریں مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے۔ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ دورانِ جنگ اپنے تحفظ کے لیے اسلحے کا استعمال ناگزیر بن جاتا ہے اور ایسے وقت میں امن کے عَلم برداروں کی دُہائی دینا قطعی فضول بات ہے لیکن بنیادی سوال یہ نہیں ہے کہ دورانِ جنگ کون سا طریقہ استعمال کیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ جنگ شروع ہی کیوں ہو۔ کیا جنگیں ناگزیر ہیں ؟ کیا جنگیں مقاصد پورے کر سکتی ہیں۔ یہ بات بالکل دُرست ہے کہ جنگ میں دل چسپی ایک کچے اور امیچور ذہن کی علامت ہے۔ ایک سپاہی صرف اپنے ملک کا محافظ ہوتا ہے۔ وہ کسی کا بھی دشمن نہیں ہوتا لیکن وہ بغیر کسی تفریق کے ان لوگوں کو اپنی گولیوں کا نشانہ بنا دیتا ہے جنھیں اس نے پہلے کبھی دیکھا بھی نہیں۔ چنانچہ سوال صرف اتنا ہے کہ عالمِ انسانیت کو جنگ کی ضرورت ہے یا امن کی۔ جنگی اسلحوں کی یا زندگی کی عام ضروریات کی۔

کوئی پختہ اور میچور ذہن اس سوال کے جواب میں جنگ کی طرفداری نہیں کر سکتا۔

سماجی ڈھانچہ

ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور کی نشاندہی اس عہد کے سماج، سماجی ڈھانچے اور سماجی حالات کی مدد سے کی جاسکتی ہے جس کا ذکر مصنف کر رہا ہو۔ یعنی سماجی حالات اور سماجی ڈھانچے کی تصویر کشی ان کے زمان و مکان کی روشنی میں کرنا ادیب کے تاریخی شعور کا جوہر ہے۔

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں ان کے تاریخی شعور کا یہ پہلو نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ ان کے مختلف ناولوں میں واقعات کا سلسلہ متعلقہ عہد اور اس عہد کے سماجی حالات اور سماجی ڈھانچے سے ہمیشہ منسلک رہتا ہے۔ قرۃ العین حیدر نے واقعات، کرداروں کے حالات اور اپنی کمنٹری کے ذریعے مختلف ادوار کے ہندوستانی سماج کی کامیاب عکاسی کی ہے۔ ان کے مختلف ناولوں میں چوتھی صدی قبل مسیح سے لے کر بیسویں صدی عیسوی کی نویں دہائی تک کی طویل تاریخ کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس طویل مدّت کے ہر عہد اور اس کے سماج کی عکاسی جس کامیابی سے قرۃ العین حیدر نے کی ہے وہ ان کے بہترین تاریخی شعور کا ثبوت ہے۔

قدیم ہندوستان کے سماجی ڈھانچے کی نشاندہی کا آغاز ورن نظام سے کیا گیا ہے۔ ورن نظام ہندو مذہب کو موٹے طور پر چار طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ برہمن، چھتری، ویشیہ اور شودر۔ اس کے علاوہ چنڈالوں کا ایک قبیلہ بھی اس عہد میں موجود تھا۔ یہ تقسیم دراصل پیشے پر مبنی ہے۔ برہمن سماج کا دماغ تصور کیا گیا ہے۔ اس کا کام بھی محض علم حاصل کرنا، خدا کی عبادت کرنا، انصاف کرنا، لوگوں پر حکم چلانا اور پروہت بننا ہے۔ چھتری بہادر اور جنگجو ہے۔ دراصل چھتری برہمن کی نگرانی میں حکومت کرتا ہے۔ ویشیہ تاجر طبقہ ہے اور شودر مشقت کے تمام کام کرنے والا پسماندہ طبقہ ہے۔ اس سماج میں ان طبقوں کے علاوہ ایسے بھی لوگ تھے جو کسی تقسیم میں نہیں آتے تھے۔ داموردن کے مطابق:

> "چار ورن نظام قدیم ہندوستان کے تمام حصّوں پر عائد نہیں ہوتا تھا۔ ایسے بھی لوگ تھے جو اس نظام کے کسی بھی دائرے میں نہیں آتے تھے پست ترین

شودروں سے پست "پنچ پیشے والے"۔ پنچ قبیلے والوں میں غالباً شودروں کا
کام کرنے والے لوگ چڑی مار اور گاڑیاں بنانے والے قبائلی لوگ تھے۔
یہ لوگ خاندانی دستکار تھے۔ پنچ پیشے کرنے والوں میں چٹائیاں بنانے والے
نائی، کمہار، جلاہے اور موچی ہوتے تھے۔"[۴۱]

قرۃ العین حیدر نے ورن نظام کے برہمن، چھتری، ویشیہ اور شودر کا ذکر صرف ضمنی طور پر ہی کیا ہے۔ "آگ کا دریا" کا گوتم نیلمبر جو کہ ناول کا کافی اہم کردار ہے، بذاتِ خود ایک برہمن ہے۔ چنانچہ برہمنوں کے اعمال اور تہذیب و تمدن پر خاصی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسی ناول میں چنڈالوں پر ورن نظام کے طبقوں کے مقابلے تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے جو اس عہد (۴۰۰ ق م کے لگ بھگ) کے سماجی ڈھانچے کی طرف اشارہ ہے۔

"آبادی سے بالکل الگ تھلگ چنڈالوں کی بستی تھی۔ ان کا پنچم طبقہ چاروں ذاتوں
سے کمتر تھا۔ محض لاشیں اٹھانا اور مردے جلانا ان کی قسمت میں لکھا تھا۔ یہی ان
کا پیشہ تھا۔ وہ صرف مردوں کی اُترن پہن سکتے تھے۔ ان کو حکم تھا کہ صرف ٹوٹے
پھوٹے برتنوں میں کھانا کھائیں اور صرف کانسی کے گہنے استعمال کریں۔"[۴۲]

دراصل برہمن عورت اور شودر مرد سے پیدا ہونے والی اولاد اور ان کی اولادوں سے چلنے والی نسل چنڈال کہلاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ویدک عہد کے آغاز میں چنڈال اچھوت نہیں تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ سماج میں بدترین تصور کیے جانے والے پیشے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بعد کے زمانے میں چنڈال اچھوت بن کر رہ گئے اور روز بروز ان کی سماجی حیثیت پست ہوتی گئی۔ آر ایس شرما کا خیال ہے:

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چنڈال قدیم قبائلی باشندے تھے اور رفتہ رفتہ انھیں
لائقِ ملامت سمجھا جانے لگا تھا لیکن اس (ویدک) عہد کی اوّلین کتابوں میں
چنڈال پرش میدھ کا شکار نظر آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ چنڈال اچھوت
نہیں تھے۔"[۴۳]

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ بعد میں انھیں کسی بھی ایسے کام میں نہیں لگایا جاتا تھا

جس سے ان کے سماجی مخلوق ہونے کا احساس ہو۔ بلکہ انھیں سماج سے باہر رہنا پڑتا تھا اور بغیر اجازت گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی" محض لاشیں اُٹھانا اور مُردے جلانا ان کی قسمت میں لکھا تھا۔ یہی ان کا پیشہ تھا" اس حقیقت کی وضاحت آر۔ایس شرما کے مندرجہ ذیل بیان سے ہوسکتی ہے،

"شاید ان (چنڈالوں) کے شکاری پیشہ اور چرڑی مار ہونے کی وجہ سے ان کو حیوانوں اور انسانوں کے مُردے ہٹانے کا کام سونپا گیا تھا۔" ۴۴

یعنی اس عہد کے سماج نے انھیں مُردے اُٹھانے اور جلانے کا کام سونپا تھا اور شاید سماج میں داخل نہ ہوسکنے کے باعث یہ لوگ شکار کے ذریعے پیٹ بھرتے تھے لیکن یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ چنڈال سماج کا پانچواں طبقہ نہ تھے۔ دراصل چنڈالوں نے ایک قبیلے کی شکل اختیار کر لی تھی اور انھیں سماجی سرگرمیوں میں شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ پیشے کے اعتبار سے وہی چار سماجی طبقے وجود میں تھے جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ چنانچہ قرۃ العین حیدر کا یہ بیان کہ چنڈال سماج کا پانچواں طبقہ تھے، حقیقت سے دُور ہے۔

ورن نظام کی نوعیت کے متعلق دو اور اہم باتیں قرۃ العین حیدر نے "آگ کا دریا" میں بیان کی ہیں۔ دونوں ہی باتیں برہمن اور چھتری کی سماجی حیثیت اور عوامل سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک مقام پر وہ لکھتی ہیں :

"مغرب میں کوروں پنچالوں کے وہاں سیناپتی کو پروہت پر فوقیت حاصل تھی۔" ۴۵

حالاں کہ زیادہ تر علاقوں میں برہمن یا پروہتوں کو سیناپتی پر فوقیت حاصل تھی لیکن چند علاقے ایسے بھی تھے جہاں چھتری یا راجہ پروہت پر فوقیت رکھتا تھا۔ رومیلا تھاپر نے شمال مغرب کے ریاستی ڈھانچے کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

"سماجی اور سیاسی طاقت راجاؤں اور اسمبلی کے نمائندوں کے ہاتھوں میں تھی جو کہ عموماً چھتری ہوتے تھے۔ شاید اسی وجہ سے بدھ مت کے حامی چھتریوں کو ذات کی درجہ بندی میں اکثر برہمنوں سے اُوپر رکھتے

تھے۔ "۴۶

یعنی اس عہد تک برہمنوں اور چھتریوں کی سماجی حیثیت میں بہت زیادہ فرق نہ تھا۔ دونوں کو ہی برابر کی سہولتیں حاصل تھیں اور دونوں شودروں کے استحصال کے ذریعے عیش و آرام کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ برہمن اور چھتری کی کچھ مشترک سماجی اور مذہبی ذمے داریاں بھی تھیں۔ حالانکہ جیسے جیسے ورن کی تفریق گہری ہوتی گئی ذمے داریوں اور اعمال میں فرق آتا گیا لیکن اس عہد (چوتھی صدی ق۔م کے لگ بھگ) میں برہمن اور چھتری کے درمیان ورن کی تفریق اتنی گہری نہ تھی۔ دامودرن کے خیال میں:

"برہمنوں کو قابلِ عزّت اور بہت اہم درجہ حاصل تھا۔ وہ سماجی رسوم و اعمال کے سرپرست تھے۔ ویدوں کا مطالعہ اور تعلیم دینا، مذہبی اعمال، یگیہ (यज्ञ) کرنا انعامات اور تحائف قبول کرنا برہمنوں کے مخصوص کام تھے .... چھتری کو عوام کی دیکھ بھال کرنی پڑتی تھی۔ انھیں بھی ویدوں کا مطالعہ کرنا ہوتا تھا اور وہ بھی تحائف قبول کرتے تھے۔"۴۷

اس ضمن میں قرۃ العین حیدر لکھتی ہیں:

"ورن اور جاتی کی تفریق ابھی شدید نہیں تھی۔ نیتی شاستر، ویدوں اور اتہاس پرانوں کی تعلیم برہمن اور چھتری دونوں کے لیے لازمی تھی۔"۴۸

ورن اور جاتی میں تفریق کی شدّت کے ساتھ پورا سماج چند طبقوں، فرقوں اور قبیلوں میں تقسیم ہوگیا۔ اس کے ساتھ ہی سماج نے ایک اور تفریق قایم کی اور وہ تھی جنس کی تفریق۔ اس تفریق میں عورت چاہے جس خاندان سے تعلّق رکھتی ہو، مرد سے ہر معاملے میں کم تر تھی۔ وہ تمام سہولتیں جو مرد کو حاصل تھیں، عورتوں کو میسّر نہ تھیں۔ ایسے قوانین مرتّب کیے گئے جن کے ذریعے عورت کو مرد کا غلام بنا کر رکھ دیا گیا۔ یہی نہیں مذہبی دستاویزوں کے ذریعے عوام کو یقین دِلایا گیا کہ عورت ہی تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ اسے کبھی برابری کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ منوآسمرتی میں عورت کی سماجی حیثیت پر طویل بحث کی گئی ہے اور ہر جگہ اسے مردوں سے کم تر بتایا گیا ہے۔ اسی قسم کے خیالات مہابھارت جیسی کتاب میں بھی ملتے ہیں جس کا ذکر قرۃ العین حیدر نے اس طرح کیا ہے:

"مہابھارت کی بارھویں کتاب میں لکھا ہے کہ عورت کبھی غیر مقدس ہو ہی نہیں سکتی لیکن تیرھویں کتاب کا بیان تھا کہ عورت ہی ساری برائیوں کی جڑ ہے۔ اس کی طبیعت میں اوچھا پن ہے اور یہ کہ اچھے گھروں کی خواتین طوائفوں کے ملبوسات اور گہنے پاتوں کو رشک کی نظر سے دیکھتی ہیں اور چوں کہ سارا شر پیدائش کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے اور عورت پیدا کرنے والی ہے لہٰذا عورت ہی دنیا کے سارے شر کی ذمے دار ہے اور یہ کہ عورت صرف محبت کی بھوکی ہے اور سخت ناقابلِ اعتبار۔ لیکن اسی صفحے میں یہ بھی لکھا تھا کہ ان سب کمزوریوں کے باوجود عورت کی عزت کرنی چاہیے۔ ساتھ ہی عورت کو دیوی کا درجہ حاصل تھا۔ اس کی وفاداری، شرافت، شرم وحیا کی رنگی منگی قسمیں کھاتے تھے۔" ۴۹

اتنا ہی نہیں، مہابھارت، مختلف اسمرتیوں اور دوسری مذہبی کتابوں اور دھرم شاستروں میں عورتوں کو جو درجہ دیا گیا ہے وہ نہ صرف قدیم ہندوستان کے سماجی ڈھانچے اور اس میں عورت کے مقام کی نشاندہی کرتا ہے بلکہ پورے عہد کے ذہنی معیار کا بھی پردہ فاش کرتا ہے۔ تنجتو کے مہابھارت میں ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے:

"منتر پڑھے بغیر عبادت بھی کرے اور عقیدت کے ساتھ (مذہبی) اعمال بھی پورے کرے۔ لفظ نہ جاننا، جاہل ہونا، بیوقوف ہونا، الفاظ کی صفائی کے بغیر بولنا۔ یودھشٹر یہی شودر دھرم ہے۔ عورتوں کا دھرم زیادہ تر شودر دھرم کے مماثل ہے۔" ۵۰

شودروں کی حالت قدیم ہندوستان میں کیسی تھی اس کی مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔ کہنا صرف اتنا ہے کہ عورتوں کو محض عورت ہونے کی بنا پر شودر کے مماثل سمجھا گیا۔ عورت چاہے جس خاندان سے تعلق رکھتی ہو، اس کی سماجی حیثیت شودروں جیسی ہی ہوتی تھی۔ بقول ڈاکٹر شری رام:

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو سماج میں مکمل شہری نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تمام اسمرتی مصنفین کا خیال ہے کہ عورتوں کا غیر متحرک جائداد رکھنا غیر قانونی ہے۔ اکثر و بیشتر ایک اونچے ورن کی عورت بھی شودروں کے مماثل سمجھی گئی ہے۔" ۵۱

عورت کے متعلق اس قسم کے خیالات صرف قدیم ہندوستان یا ہندو مذہب کی کتابوں تک ہی محدود نہیں۔ ہر ملک، ہر عہد، ہر مذہب میں عورت کو مرد سے کم تر تصور کیا گیا ہے۔ حالانکہ جدید دور میں نہ صرف عورتوں نے اس قسم کے مظالم اور جنس کی بنیاد پر استحصال کے خلاف آواز بلند کی ہے۔ بلکہ مردوں نے خود بھی عورت کی عظمت کو تسلیم کیا ہے اور ان کی بہبودی کے لیے کوشاں رہے ہیں۔ لیکن اکثریت آج بھی ایسے لوگوں کی ہے جو عورت کو کم تر سمجھتے ہیں۔ قدیم ہندوستان میں شوہر کا انتقال ہو جانے پر عورت کو ستی ہونا پڑتا تھا جو کہ بربریت کی بدترین مثال ہے۔ "بال وِواہ" کا رواج قدیم ہندوستان سے شروع ہو کر آج تک بدستور قایم ہے۔ اس قسم کی شادی میں اگر لڑکے کا انتقال ہو جائے تو لڑکی زندگی بھر دوسری شادی نہیں کر سکتی جب کہ برعکس صورتِ حال میں لڑکے کو شادی کرنے کی پوری آزادی ہے۔ قرۃ العین حیدر نے "آخرِ شب کے ہمسفر" میں اس نکتے کو اس طرح اُبھارا ہے:

"اور گری بالا چٹو پادھیائے اس علاقے کی ایک غریب برہمن لڑکی تھی اور پانچ سال کی عمر میں بیوہ ہو گئی تھی۔ باپ کے مرنے کے بعد پندرہ سال کی عمر تک اس نے سسرال میں ہر طرح کے ظلم سہے۔" ۵۲

یہ مثال جدید ہندوستان کی ہے۔ آج بیسویں صدی کے ہندوستان میں اس قسم کے فرسودہ رواج برقرار ہیں اور عورت کو آج بھی مکمل طور پر عام انسانوں جیسا نہیں سمجھا جاتا۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ مسئلہ صرف ہندو مذہب یا قدیم ہندوستان کا نہیں بلکہ ہر عہد، ہر مذہب اور ہر ملک کا ہے۔ یہ تصورات یا اسی قسم کے دیگر تصورات مسلم معاشرے میں بھی موجود ہیں بلکہ آج کے دور میں عورت کی حالت مسلم معاشرے میں دوسروں کے مقابلے کچھ زیادہ ہی خراب ہے۔ ہندو مذہب کی طرح یہاں بھی عورت کی حیثیت عام انسانوں جیسی نہیں ہے۔ "گردشِ رنگِ چمن" میں ایک مقام پر لکھا ہے:

" پڑوس کی مسجد کے ایک کٹھ مُلّا نے ایک بار جمعہ کے وعظ میں زوجہ کے فرائض بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا۔ عورت ذات انسان نہیں۔ مرد سے کمتر درجے کی مخلوق ہے۔ ناقص العقل۔ اس وجہ سے اس کا دین بھی ناقص ہے۔" ۵۳

حالانکہ عورت کے دین کا ناقص ہونا اور عورت انسان نہیں جیسے خیالات عام نہیں ہیں لیکن مُسلم

معاشرہ ایسے خیالات سے پاک بھی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عورتوں کو پردے میں رکھنا، انھیں اعلا تعلیم سے محروم رکھنا، لڑکی کی مرضی کے بغیر اس کی شادی کرنا جیسی لعنتیں ابھی بھی اس معاشرے میں بڑے پیمانے پر موجود ہیں۔ آج کے عہد میں بھی "لفظ حرّافہ اور علّامہ بھی عورتوں کے لیے بطورِ دشنام استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی ان کا پڑھا لکھا ہونا اتنی معیوب بات ہے۔"[۵۴] لڑکی کی مرضی کے بغیر شادی کرنا اس قدر عام بات ہے کہ نہ صرف متوسّط درجے کی لڑکیوں کو اس کا سامنا کرنا پڑتا ہے بلکہ اعلا درجے سے تعلّق رکھنے والی لڑکیاں بھی اس کا شکار ہوتی ہیں اور اس کے خلاف آواز بلند کرنے سے گھبراتی ہیں۔ حالانکہ گزشتہ چالیس پچاس برسوں میں صورتِ حال میں تھوڑی بہت تبدیلی ضرور آئی ہے لیکن آج بھی یہ رواج قایم ہے۔ "آخرِ شب کے ہمسفر" میں قرۃ العین حیدر نے اس نکتے کی طرف یوں اشارہ کیا ہے :

"روزی نے پہلی بار جہاں آرا کو تعجب سے دیکھا۔ یہ خوش قسمت، باعزّت پردہ نشین رئیس زادی جو بیرونی دنیا کے خطروں سے محفوظ اور مامون اپنی محل سرا میں آرام سے بیٹھی ہے اسے کیا فکر ہے۔ صرف یہی نہ کہ جانے کیسے آدمی سے شادی ہوگی۔ ساری پردہ نشین لڑکیوں کا یہی مسئلہ تھا۔"[۵۵]

جہاں آرا ایک امیر خاندان سے تعلّق رکھتی ہے۔ اس کے والد ایک باعزت زمیندار ہیں۔ اسے ہر قسم کا عیش و آرام نصیب ہے لیکن اسے بھی یہ علم نہیں ہے کہ اس کے والدین کس سے اس کی شادی کریں گے۔ جہاں آرا پردہ نشین ہے اسی لیے وہ اعلا تعلیم بھی حاصل نہیں کر سکتی:

"مگر ابّا کا حکم کیسے ٹالا جا سکتا ہے۔ ابّا اعلا تعلیم کے حامی نہیں تو پھر ایف اے تک ہی کیوں پڑھایا تھا۔ پچھلے سال جب ابّا مسلم لیگ کے اجلاس میں لاہور گئے تھے نا۔ جب پاکستان ریزولوشن پاس ہوا تھا تو لاہور سے واپسی پر علی گڑھ ہوتے ہوئے آئے تھے اور آکر کہنے لگے کہ تم کو بی۔ اے کے لیے علی گڑھ بھیج دوں گا۔ مگر اس کے بعد پھر ارادہ بدل دیا۔"[۵۶]

عورت کی اس حالت کے لیے سب سے زیادہ ذمّے دار مذہبی رہنما رہے ہیں۔ اپنے ذاتی خیالات کو دوسروں پر تھوپنے کے لیے یہ لوگ قرآن، حدیث اور دیگر مذہبی کتابوں کے جھوٹے

سچے حوالے دیئے ہیں۔ مثال کے طور پر "میرے بھی صنم خانے" سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو جو کہ حقیقت سے بہت نزدیک ہے۔ ہماری روز مرّہ کی زندگی میں ایسے نہ جانے کتنے واقعات آتے ہیں جب ہم اس قسم کی صورتِ حال سے دوچار ہوتے ہیں :

> "حدیث شریف میں آیا ہے۔ مولانا نے داڑھی پر ہاتھ پھیرتے ہوئے کہا۔ نیک عورت کو سال میں صرف دو بار کپڑے بنوا کر دو۔ ایک جاڑے کے اور ایک گرمی کے۔ اور ہفتے میں ایک روز گوشت کھانے دو۔ یعنی صرف جمعے کے جمعے۔ اور پندرھویں دن سر کا تیل اور آنکھوں کا سُرمہ مہیّا کر دو۔ اور بس اس سے آگے وہ کسی چیز کی مستحق نہیں۔ زیادہ رعائتیں کرنے سے اس کی عادتیں بالکل خراب ہو جاتی ہیں، بالکل سر پر سوار ہو جاتی ہے۔"[۵۷]

ان مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انسانی سماج میں عورت کا کیا مقام رہا ہے۔ یہی نہیں بلکہ جس طرح روم میں غلام ذاتی ملکیت ہوتے تھے اور ان کی باقاعدہ خرید و فروخت ہوتی تھی، اسی طرح عورتیں بھی خریدی اور فروخت کی جاتی رہی ہیں۔ امراء عورتوں کو دوسری اشیا کی طرح دوسروں کو تحائف کی شکل میں پیش کرتے تھے۔ اگرچہ آج کی نام نہاد مہذب دنیا میں عورتوں کی خرید و فروخت کا سلسلہ باقی نہیں رہا لیکن عہدِ وسطیٰ میں یہ ایک عام بات تھی۔ قرۃ العین حیدر نے پندرھویں اور سولھویں صدی کے اس رواج کا ذکر "آگ کا دریا" میں ان الفاظ میں کیا ہے :

> "سمرقند اور قاہرہ کے بازاروں میں بکنے والی کنیزیں، مالِ غنیمت کے طور پر حاصل کی ہوئی لڑکیاں، سلاطین کی حرم سراؤں میں مقید مہ جبینیں۔ عورت جو ہر معاملے میں مرد کی جائداد تھی۔ اس کے رحم و کرم پر زندہ تھی۔ اس کی خوشنودی کے لیے جس کی تخلیق کی گئی تھی۔ اس کی اپنی کوئی رائے نہ تھی، کوئی تمنائیں۔ کوئی زندگی۔"[۵۸]

اس طرح مختلف سماجی ادارے اپنے سماجی ڈھانچے کی نشان دہی کرتے ہیں لیکن سماجی ڈھانچے کی اصل بنیاد سماج کا طبقاتی ڈھانچہ ہوتا ہے۔ آج تک کے پورے سماج کی تاریخ طبقاتی کش مکش کی تاریخ رہی ہے۔" کسی سماج کے طبقاتی ڈھانچے کی نشاندہی کے بغیر اس سماج کی تاریخ مکمل نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی سماج کی اصل نوعیت کا پتہ چل سکتا ہے۔ قدیم ہندوستان کا طبقاتی ڈھانچہ بنیادی طور پر

ورن نظام کی بنیاد پر کھڑا ہے۔ کیونکہ ورن نظام مشقت کی تقسیم کے نتیجے کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ یعنی طبقات کی تقسیم ورن کی تقسیم سے قبل ہی ہو گئی تھی۔ چنانچہ طبقہ پہلے وجود میں آیا ورن پر مبنی ذات کی تفریق بعد میں۔ اس طرح پیشوں کی بنیاد پر ذات اور ورن کا نظام تیار کر لیا گیا۔ حالانکہ قرۃ العین حیدر نے اس قسم کی طبقاتی تقسیم کا تفصیلی جائزہ نہیں لیا۔ لیکن ایک عام قاری ان کے ناولوں (خصوصاً آگ کا دریا) کے ذریعے قدیم ہندوستان میں پیشے کی بنیاد پر طبقات کی تقسیم کا بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے۔

جہاں تک عہدِ وسطیٰ کا سوال ہے قرۃ العین حیدر کا کوئی بھی ناول اس عہد کے سماجی ڈھانچے پر زیادہ روشنی نہیں ڈالتا۔ حالانکہ "آگ کا دریا" قدیم ہندوستان سے شروع ہو کر عہدِ وسطیٰ سے گزرتا ہوا جدید ہندوستان تک پہنچتا ہے' ناول کے واقعات اور ان کے تسلسل سے عہدِ وسطیٰ کے سماجی ڈھانچے کی نوعیت کا اندازہ تھوڑا بہت ہی ہو پاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرۃ العین حیدر نے اس پہلو کو شعوری طور پر نظر انداز کر دیا ہے کیوں کہ قدیم ہندوستان میں جس جاگیردارانہ نظام اور اقتدار کی بنیاد پڑی تھی وہ تھوڑی بہت تبدیلیوں کے ساتھ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستانی سماج میں قایم رہا۔ جاگیردارانہ پیداواری طریقے' پیداواری رشتے اور پیداواری ذرائع اسی طرح قایم رہے جس طرح قدیم ہندوستان میں تھے۔ وہ تمام سماجی اقدار جن کی بنیاد قدیم ہندوستان میں پڑی تھی عہدِ وسطیٰ کے سماج میں بھی رائج رہیں۔ ہاں' مسلمانوں کی آمد کے ساتھ دو تہذیبوں کا امتزاج ہوا اور ایک نئی مشترکہ تہذیب اُبھر کر سامنے آئی۔ مسلمانوں نے ہندوستانی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اثر ڈالا۔ جس کے نتیجے کے طور پر یہاں کی تہذیبی زندگی کافی حد تک متغیر ہوئی۔ ان تغیرات کا ہندوستان کے طبقاتی ڈھانچے پر کوئی ایسا اثر نہیں پڑا جس کے نتیجے میں کوئی بڑی تبدیلی رونما ہو۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ خود مسلمان جو اقدار لے کر ہندوستان میں وارد ہوئے تھے وہ جاگیردارانہ اقدار ہی تھیں۔ جن تہذیبی پہلوؤں پر اسلامی تہذیب اثر پذیر ہوئی ان میں سب سے نمایاں مثال ہمارے سامنے بھکتی تحریک کی ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ بھکتی تحریک دراصل صوفی تحریک کے زیرِ اثر وجود میں آئی تھی۔

مغلیہ سلطنت کا زوال ہوا اور ہندوستان انگریزوں کا غلام بنا۔ اس کے ساتھ ہی ایک نئے

دَور کا آغاز ہوا جو ہندوستان کی تاریخ کے جدید دَور کا آغاز بھی تھا۔ یہ ہندوستانی معاشرے کے لیے ایک نیا موڑ تھا۔ یہ وہ دَور تھا جہاں سے ہندوستان نے برطانوی نوآبادیاتی کے زیرِ اثر سرمایہ داری کے دَور میں قدم رکھا لیکن سرمایہ داری نے جاگیردارانہ نظام کا بالکل خاتمہ نہیں کیا۔ جدید ٹکنالوجی اور صنعت کے فروغ نے ملک کے اندر طبقاتی تقسیم کی شکل تو بدل دی لیکن جاگیردارانہ اقدار پھر بھی قایم رہیں۔ طبقاتی تقسیم کی شکل میں تبدیلی آنے سے استحصال کرنے والا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا جو کہ بورژوا کہلایا اور ساتھ ہی پرولی ٹیریٹ کے رُوپ میں دوسرا اہم طبقہ بھی وجود میں آگیا۔ ان کے علاوہ ایک اور طبقہ وجود میں آیا جسے متوسّط طبقہ کہا جاتا ہے۔ اس کے باوجود دیہاتوں میں کسان اور زمیندار کی طبقاتی کش مکش بدستور قایم رہی اور یہاں تک کہ آزادی کے پینتالیس سال بعد بھی یہ جاگیردارانہ اقدار پوری طرح ختم نہیں کی جاسکی ہیں۔

انیسویں صدی کے آغاز سے انگریزوں نے ہندوستانیوں کو انگریزی طرزِ تعلیم سے آشنا کرنا شروع کر دیا۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزوں نے اس طرزِ تعلیم کی بنیاد ہندوستان میں اپنے مفاد کے پیشِ نظر رکھی تھی لیکن اس کا ایک ایسا اثر ہوا جو انگریز بالکل نہیں چاہتا تھا۔ اس طرزِ تعلیم نے ہندوستانیوں کے سامنے پوری دُنیا اور خصوصی طور پر ہندوستان کی اصل صورتِ حال کو بے نقاب کر دیا۔ اس طرزِ تعلیم کا سب سے زیادہ فائدہ بالائی متوسّط طبقے کو پہنچا۔ یہ طبقہ دوسروں کے مقابلے زیادہ ترقی پسند طبقہ تھا اور ساتھ ہی اقتصادی طور پر مضبوط بھی تھا اس نے موقعے کا فائدہ اُٹھایا اور نتیجے کے طور پر ہندوستانی نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد نے انگلستان اور ہندوستان دونوں ہی جگہ تعلیم حاصل کی۔ اس اعلا تعلیم اور یورپ میں چلنے والی مختلف ترقی پسند تحریکوں کا ان ہندوستانیوں پر گہرا اثر پڑا۔ نتیجتاً ان ہی طلبا کے درمیان سے ہندوستانیوں کو ترقی پسند اور جنگِ آزادی کے انقلابی رہنما بھی ملے۔

قرۃ العین حیدر نے جدید عہد کے ان مختلف سماجی، سیاسی اور تہذیبی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے جو کبھی ہندوستانی سماج کے ڈھانچے اور سماجی صورتِ حال کی شکل میں اور کبھی سماجی اور سیاسی تحریکوں اور تاریخی حقائق کی شکل میں ظاہر ہوئی ہیں۔ مندرجہ ذیل مثال سے ہندوستان کے سماجی ڈھانچے کے کئی پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے :

"طلعت اور نرملا اپنے طبقے کے دوسرے افراد کی طرح دو رنگی فضاؤں کی پروردہ تھیں جسے انڈو یوریشن تہذیب کہا جاسکتا ہے۔ اس طبقے میں بچے (Bi Lingual) پیدا ہوتے تھے۔ انگریز گورنسوں کے ساتھ ساتھ کھلائیاں اور اَنّائیں ان کی پرورش کرتی تھیں۔ لڑکیوں کو کانونٹ اسکول میں پڑھایا جاتا تھا اور جب ان کی شادیاں ہوتی تھیں تو وہ ہفتوں کے لیے مائیوں بٹھائی جاتی تھیں اور پُرانے زمانے کی دُلہنوں کی طرح شرماتی تھیں۔ اکثر ان کی شادیاں ان کی مرضی کے خلاف بھی کردی جاتی تھیں۔ یہ لوگ موڈرن ہوچکے تھے لیکن الٹرا موڈرن نہیں بنے تھے۔ اخلاقی اقدار سے یہ لوگ وکٹورین تھے اور اپنی نیٹو روایات کے بھی بڑی شدّت سے پابند۔ ظاہری طور پر انھوں نے مغربیت کا رنگ قبول کرلیا تھا لیکن اصلیت میں وہ بڑے سخت ہندوستانی تھے۔ ان لوگوں نے ایک بڑے دوراہے پر اپنے مکان بنا رکھے تھے۔ یہ برطانوی نو آبادیاتی سماج تھا جو جاگیردارانہ نظام کے تعاون سے بدلتے ہوئے ہندوستان میں پرانی بنیادوں پر کھڑا کیا گیا تھا۔ اس طرح کا معاشرہ مصر اور ترکی کے پاشاؤں کے یہاں بھی موجود تھا۔ رضا شاہ اور مصطفیٰ کمال کے لائے ہوئے انقلاب کے بعد ان ممالک میں سماج بالکل مغربیت زدہ ہوگیا تھا۔

اسی طرح کا دوغلا سماج ملایا اور انڈونیزیا کے اوپری طبقے میں موجود تھا۔ شنگھائی اور ہانگ کانگ کا رنگ کلکتہ اور بمبئی ایک سلسلے کی مختلف کڑیاں تھیں مگر ہندوستان کے معاشرے میں یہ خصوصیت ابھی باقی تھی کہ یہاں کی اپنی دیسی تہذیب کی اقدار اسی قدر پائیدار تھیں اور ان کی کشش اتنی شدید تھی کہ یہ لوگ ترکوں یا مصریوں یا ایرانیوں کی مانند یورپ کی مکمّل نقالی کرنے کو تیار نہیں تھے۔ انیسویں صدی میں جو سیاسی شعور یہاں پیدا ہوا تھا اس کی وجہ سے ہندوستان کی تہذیب کی تجدید کی زبردست تحریک یہاں چلی تھی۔ اب ہندوستانی

موسیقی اور ہندوستانی آرٹ اور ہندوستانی طرزِ معاشرت پر زور دیا جا رہا تھا۔" ۵۹

اس عبارت میں جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ اقدار کی ہندوستانی سماج میں ایک ساتھ موجودگی کو خوبصورت انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ہندوستان کی جاگیردارانہ بنیادیں رفتہ رفتہ تبدیلی آرہی تھی۔ پیداواری طریقے تبدیل ہو رہے تھے لیکن اوپری ڈھانچہ اپنی جگہ بدستور بنا ہوا تھا۔ وہ اقدار جو صدیوں تک اس ملک پر غالب رہی تھیں، اتنی جلد ختم ہونے کو تیار نہ تھیں۔ مغربیت کا رنگ قبول کر لینے کے باوجود ہندوستانی اپنی نیٹو اقدار کو مستقل طور پر سینے سے لگائے رکھنا چاہتا تھا۔ خود انگریز بھی یہی چاہتا تھا۔ چنانچہ کسی طرف سے بھی ان اقدار کو ختم کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ لہٰذا زمیندار طبقے کا رتبہ بحال رہا۔ ذات پات کی تفریق اتنی ہی شدت سے قایم رہی اور پسماندہ طبقے مفلسی اور ذلت کی زندگی جیتے رہے۔ قرۃ العین حیدر کے یہاں اس کی ایک جیتی جاگتی مثال دیکھی جا سکتی ہے جو اب بھی ہمارے دیہاتوں میں اپنی جڑیں مضبوط کیے ہوئے ہے:

"یہاں کمال کی موجودگی میں اس کی رعیت میں صرف سیّد اور برہمن پلنگ پر بیٹھ سکتے تھے۔ باقی لوگوں کے لیے حکم تھا کہ وہ کھڑے ہو کر باتیں کریں۔" ۶۰

جاگیردارانہ اقدار کی جڑیں مسلم معاشرے میں نسبتاً زیادہ گہری تھیں۔ تجدید کی تحریک میں مسلمان پیچھے رہ گیا تھا۔ انگریزی طرزِ تعلیم کا جتنا فائدہ ہندو معاشرے نے اُٹھایا اتنا مسلم معاشرہ نہ اُٹھا سکا۔ عورتیں پردوں میں ہی قید رہیں۔ ہندو معاشرہ کہیں زیادہ PRACTICAL نکلا۔ اس نے مغربیت کا اثر بھی قبول کیا اور خود کو عہد کے شانہ بشانہ چلانے کی کوشش بھی کی، لیکن مسلمانوں پر مغلیہ حکومت اور صدیوں کی زمینداری کا خمار ابھی بھی باقی تھا اور وہ اسی قسم کی جاگیردارانہ زندگی چاہتے تھے جیسی کہ ان کے اجداد نے گزاری تھی۔ چنانچہ تقسیم ہند کے بعد جب پاکستان بنا تو اس کا سماجی ڈھانچہ بھی جاگیردارانہ ہی رہا۔ کراچی ہو یا لاہور یا ڈھاکہ۔ ہر جگہ جاگیردار اقدار ہی غالب رہیں۔ قرۃ العین حیدر نے اپنے مختلف ناولوں میں کئی مقامات پر اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک مقام پر وہ لکھتی ہیں:

"مغربی پاکستان کی سوسائٹی کا ڈھانچہ اب تک فیوڈل رہا ہے۔ لہٰذا یہاں سیاسی

شعور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔" ۶۱

یہ اقتباس "آگ کا دریا" میں طلعت کے نام کمال کے ایک خط سے ہے جو وہ طلعت کو پاکستان سے لکھتا ہے۔ اس خط میں ایک دوسری جگہ وہ لکھتا ہے:

"زمینداری کے خاتمے کا فی الحال سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسی طبقے کی حکومت ہے۔" ۶۲

قرۃ العین حیدر کے مختلف ناولوں کے یہ اقتباسات قدیم ہندوستان سے لے کر موجودہ صدی کی موجودہ دہائی تک کے ہندوستان کا نہ صرف احاطہ کرتے ہیں بلکہ پورے تاریخی شعور کے ساتھ ان کی عکاسی کرتے ہیں جیسا کہ مختلف مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے۔ قرۃ العین حیدر کے مختلف ناول ہندوستانی سماج کے ڈھانچے کے تقریباً تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مختلف پہلوؤں کو واقعات کے تسلسل میں مصنفہ نے اس انداز سے پیوست کیا ہے کہ واقعات کے تسلسل کا مرکز ہی سماجی ڈھانچہ بن جاتا ہے۔

سماجی حالات

سماجی ڈھانچے کے علاوہ مختلف اَدوار کے سماجی حالات کی معروضی عکاسی کے ذریعے بھی قرۃ العین حیدر نے اپنے تاریخی شعور کا ثبوت دیا ہے۔ سماجی حالات کی عکاسی پر بحث کرنے سے قبل ایک نکتے کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ قرۃ العین حیدر نے قدیم ہندوستان کے سماجی حالات پر زیادہ زور نہیں دیا بلکہ اس عہد کی عکاسی کرنے کے لیے انھوں نے قدیم ہندوستانی فلسفے، سماجی ڈھانچے، مختلف سماجی اداروں اور روایتوں کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ اسی طرح عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی عکاسی انھوں نے مختلف سماجی اداروں اور تحریکوں کے ذریعے کی ہے۔ سماجی حالات کی اصل عکاسی انگریزوں کی آمد اور خصوصاً اٹھارویں صدی کے اواخر سے شروع ہوتی ہے جو کہ عہدِ حاضر تک کے سماجی حالات تک پہنچتی ہے۔

اٹھارویں صدی کا نصف آخر وہ عہد ہے جب انگریزوں نے ہندوستان پر اپنی گرفت مضبوط کرنی شروع کی۔ اسی دَور میں ہندوستانی اور انگریز کے درمیان محکوم اور حاکم کا رشتہ قایم ہونے لگتا ہے۔ خود کو دوسروں سے بہتر سمجھنا انگریزوں کے مزاج میں شامل تھا۔ خصوصی طور پر اگر کوئی سفید فام نہیں ہے تو اسے انگریزوں سے کمتر ہونا ہی ہے۔ چنانچہ ہندوستانیوں کو تو انگریزوں سے کمتر ہونا ہی تھا۔ ایک تو محکوم قوم اوپر سے 'براؤن'، لیکن انگریز اس نسلی تعصب سے بھی دو قدم آگے گئے۔ ان کے خیال میں پوری ہندوستانی تہذیب وحشیانہ تہذیب تھی۔ ہندوستانیوں کا تمدّن، ان کے کھانے پینے کا انداز، رسم و رواج اور مذہب سبھی مضحکہ خیز تھے۔ انھوں نے تمام ہندوستانی اقدار کا مذاق اُڑایا۔ ان میں ہندوستانی مذاہب بھی شامل تھے۔

انھیں ہندو مذہب وحشیوں کا مذہب نظر آیا۔ اور اسلامی اقدار قابلِ مذمت۔ چنانچہ انھوں نے اعلان کر دیا کہ وہ ہندوستانیوں کو ان "عذابوں" سے نجات دِلائیں گے۔ عیسائیت کا پرچم لے انگریز ہندوستان میں جگہ جگہ پھیل گئے۔ ہندوستانیوں کو مذہب تبدیل کرنے کی دعوتیں ملنے لگیں۔ حضرت عیسیٰ کے یہ مقلد چرچ کی ہر روز کی دعا کے بعد خطبہ دیتے تھے کہ کرائسٹ کی نظر میں تمام انسان برابر ہیں' لیکن عمل میں یہ لوگ تمام اِنسانی 'کیا براڈر' اور کالے عیسائیوں کو بھی اپنے ساتھ بیٹھنے کی اجازت نہیں دے سکتے تھے۔ مقامی عیسائی کسی بھی صورت میں سفید فام عیسائی کی برابری نہیں کر سکتا تھا۔ مقامی عیسائی کو صرف ایک فائدہ تھا اور وہ یہ کہ مشنریاں انھیں بھوک سے مرنے نہیں دیتی تھیں۔

ہندوستان کے مختلف حصّوں میں مسیحی مبلّغ اپنا کام کر رہے تھے۔ بنگال میں ان کا زور دوسرے صوبوں سے زیادہ تھا حکومت ان کے ساتھ پورا تعاون کر رہی تھی۔ ہندوستان میں عیسائیت کو فروغ دینا حکومت کی پالیسی کا حصّہ بن چکا تھا کیوں کہ انگریز بخوبی جانتا تھا کہ ہندوستانی اپنے مذہب کے ساتھ بہت وفادار رہتا ہے اور اگر ایک بار اس نے عیسائیت قبول کر لی تو اس پر حکومت کرنا آسان ہوگا۔ اس کے دماغ میں یہ نقش کرنا آسان ہوگا کہ کرائسٹ" کی مرضی یہی ہے کہ ہندوستان پر انگریزوں کا سایہ ہمیشہ باقی رہے۔ چنانچہ مشنریوں نے عیسائیت قبول کرنے والے ہندوستانیوں کے لیے مختلف قسم کی سہولتیں فراہم کرنی شروع کر دیں۔ ہندوستان میں عیسائیت کے فروغ کے اسباب کو قرۃ العین حیدر نے "آخرِ شب کے ہمسفر" میں یوں بیان کیا ہے:

"...... ان مشنریوں نے کالے مبلغ پادری تیار کیے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد عیسائیت کو حکومت کا مکمل تعاون حاصل ہو چکا تھا (انگریزوں کا عبادت خانہ گر۔ جا۔ بے چارے مسلمان جَل کر کہتے تھے) کالا پادری چوراہوں اور سڑکوں پر تبلیغ کرتا پھر رہا تھا اور مولویوں سے مناظرے کر رہا تھا۔ ہندو اور مسلمان دیسی عیسائیوں کو کالٹیں، بھجم رستین اور پٹیلی صاحب کہہ کر خوش ہو لیتے تھے، لیکن تبدیلِ مذہب کے بعد اچھوتوں اور افلاس زدہ تعلیم یافتہ افراد کی زندگی بدل جاتی تھی۔

بھوک کے علاوہ ذہنی بے چینی بھی بنگال میں عیسائیت کے فروغ کی ایک وجہ تھی۔ اٹھارویں صدی میں بنگال اور سارے ہندوستان کا ہندو سماج تنزل

کی آخری حدود تک پہنچ چکا تھا۔ رام موہن رائے نے ۱۸۱۸ء میں ہندو کالج قایم کیا۔ اس کے طلبہ اپنے مذہب سے برگشتہ ہوتے جارہے تھے۔ متعدد انگریزی تعلیم یافتہ خاندان عیسائی ہوگئے۔ عیسائیت ایک فاتح، عقلیت پرست، حیرت انگیز شاندار قوم کا بڑا معقول مذہب تھا۔ نئے بنگالی مصلحین، ہندو، برہمو، عیسائی سبھی انگریز کے حامی تھے جو اس اندھیرے ملک میں روشنی پھیلا رہا تھا۔ صرف بنگالی مسلمان جن کو انگریز نے کچل دیا تھا، اور جو اس کے باوجود مجاہد کی صف میں شامل ہوکر ان سے لڑتے جارہے تھے انگریزی دَور اور انگریزی تعلیم کے دشمن تھے اور بنگال کا پسماندہ طبقہ بن چکے تھے۔" ۶۴

ظاہر ہے کہ فاتح قوم مفتوح پر اپنی سماجی اور تہذیبی اقدار تھوپنے کی پوری کوشش کرتی ہے۔ یہی ان کی کامیابی کی بنیادی وجہ بھی ہوتی ہے۔ انگریزوں نے بھی یہی کیا۔ انھوں نے لاتعداد ہندوستانیوں کو اپنی تہذیبی اور سماجی اقدار کے رنگ میں رنگ دیا۔ چند ہندوستانیوں پر تو مغربی تہذیب کا ایسا جادو چلا کہ انھوں نے خود ہی عیسائیت قبول کرلی۔ اس کے علاوہ انگریزوں کے اس سبز باغ نے بھی اپنا رنگ دکھایا جو مشنریوں کے ذریعے عام ہندوستانیوں کو دکھائے جارہے تھے۔ وہ پسماندہ طبقے جن کے پاس نہ زمین بچی تھی نہ صنعت، وہ دستکار جنھیں انگریزوں نے تباہ کردیا تھا، وہ تعلیم یافتہ نوجوان جو ملازمتوں کے لیے کوششیں کرکے تھک ہار کر مایوس ہوچکے تھے اکثر تبدیلیِ مذہب میں اپنے مسائل کا حل تلاش کرتے۔ ایک طرف انگریزوں کی دی ہوئی بھوک اور بے چینی اور دوسری طرف قحط در قحط انگریزوں کو اس سے بہتر موقع اور کیا مل سکتا تھا۔ قرۃ العین حیدر کے الفاظ میں :

"سیدھی بات یہ تھی کہ برطانیہ کی اقتصادی بالادستی کی وجہ سے جب ملک میں قحط پڑتا تھا اور کساد بازاری چھاتی تھی اور بے روزگاری پھیلتی تھی تو مشنری کے لوگ بھوکے ننگے ہندوستانیوں کو عیسائی بنا لیتے تھے۔" ۶۵

"آگ کا دریا" میں بھی قرۃ العین حیدر نے اشارہ کیا ہے :

"شیلا کا بھائی اپنی مفلسی سے تنگ آکر سوچ رہا تھا کہ شیرام پور جاکر عیسائی ہوجائے۔ سارے دکھ دور ہوجائیں گے۔ اس کو اپنی بہنوں کے بوجھ سے نجات مل جائے گی۔

مشن والے آپ ہی ان کی شادی بیاہ کی فکر کریں گے۔" ۶۵

قرۃ العین حیدر کے یہ مشاہدے اس عہد کے ہندوستانی سماج کے کئی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کے ناولوں سے جو مثالیں یہاں دی گئی ہیں وہ محض تبدیلیِ مذہب کی طرف اشارہ نہیں کرتیں بلکہ عہد کے دیگر مسائل کا بھی احاطہ کرتی ہیں۔ ہندوستانی تہذیب کے متعلق انگریزوں کا نقطۂ نظر مشنریوں کا کردار اور موقع پرستی، انگریزوں کی پالیسی، ہندوستان کا استحصال، ہندوستانیوں میں بھوک اور بے چینی، مغربی تہذیب کا ہندوستانیوں پر اثر وغیرہ کی نشاندہی بھی ان مثالوں سے ہوجاتی ہے۔

تبدیلیِ مذہب کے رجحان پر بحث کرتے وقت ایک بات بہت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ اپنے مذہب کو ترک کر کے عیسائیت قبول کرنے والے ۹۹ فی صد لوگ ہندو مذہب سے تعلق رکھنے والے ہوتے تھے۔ مسلمان جو کہ ہندوستان کی آبادی کا ایک بہت بڑا حصّہ تھے، عیسائیت کی طرف بہت کم متوجہ ہوئے۔ اس کی کئی وجہیں تھیں۔ پہلی تو یہ کہ ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے مسلمانوں کو اپنا نشانہ بنایا۔ کیونکہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں مسلمانوں نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا تھا، ان کی زمینیں اور جاگیریں ضبط کرلی گئیں صنعتیں تباہ کردی گئیں اور مختلف ملازمتوں سے انھیں نکالا جانے لگا۔ اس وجہ سے اس عہد میں مسلمان انگریزوں اور عیسائیت کی جانب دوسرے مذاہب کے مقابلے زیادہ برگشتہ تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مسلمان مغربی تہذیب سے نسبتاً کم روشناس ہوا۔ مغلیہ سلطنت کا خمار ابھی اس کے دماغ سے اترا نہیں تھا۔ اسے وہ ماضی زیادہ عزیز تھا جسے انگریزوں نے تباہ کردیا تھا۔ چنانچہ انگریزی طرزِ تعلیم بھی اس نے قبول نہ کیا اور مولویوں اور مدرسوں پر ہی اکتفا کرتا رہا۔ نتیجے کے طور پر مغربیت کا رنگ اس پر نہ چڑھ سکا۔ اس صورتِ حال کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مسلمان پسماندگی کا شکار ہوتا گیا۔ حالانکہ سیّد احمد خاں نے مسلمانوں سے اس بات کا مطالبہ کیا تھا کہ وہ انگریزی طرزِ تعلیم کا فائدہ اُٹھائیں لیکن انھوں نے بھی مسلمانوں کو قومی دھارے میں لانے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو ایک علاحدہ قوم تصوّر کیا جس میں دیگر مذاہب کے ساتھ اتحاد کی گنجائش نہ تھی۔ مسلمانوں کو علاحدہ تعلیم دینے کے لیے علی گڑھ میں الگ سے ایک ایم۔ اے اُردو کالج کی بنیاد رکھی گئی جس میں روایتی طرزِ تعلیم برقرار رکھا گیا۔ نتیجے کے طور پر مسلمان اپنے ہمعصروں کے مقابلے میں نسبتاً کم روشن خیال نکلے۔ دوسری طرف ہندوؤں نے وقت کو پہچانا اور انگریزی تعلیم سے استفادہ کیا۔ نتیجتاً ان کے یہاں ایک دانشور طبقہ وجود

میں آیا اور تجدید کی تحریک شروع ہوئی۔ اس طبقے میں سے قومی جدّوجہد کے رہنما بھی نکلے۔ مسلمان وقت کی اس دوڑ میں کافی پیچھے رہ گیا۔ "آگ کا دریا" میں قرۃ العین حیدر نے اس مسئلے کی نشاندہی اس طرح کی ہے:

"ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی حالت کا مسئلہ بہت ٹیڑھا بنتا جا رہا تھا۔ ہندو جو سو سوا سو سال سے انگریزی تعلیم سے روشناس ہو چکا تھا اپنے گنجلک مابعدالطبیعاتی ذہن اور خالص تجریدی فلسفے کے باوجود پریکٹیکل تھا۔ مسلمانوں کے عہد میں فارسی پڑھ کر حکومت کے نظم و نسق میں حصہ لیا تھا۔ مسلمان حکمراں اور صوبے دار صرف فرمانوں پر دستخط کر دیتے تھے۔ دیہی ایڈمنسٹریشن ہندو چلا رہا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی آئی۔ تب بھی ہندو نے حالات سے فوراً سمجھوتہ کر لیا اور مغلوں کا کائستھ منشی پل میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے کلرک میں تبدیل ہو گیا۔ پچھلے سو سال سے ہندو اپنے ذات پات کے بندھنوں اور پراچین فلسفے کے باوجود مغربی تعلیم اور سائنٹیفک نظریۂ فکر کے قریب تر ہو چکے تھے۔ سب سے پہلے مغرب کے فلسفے کا اثر انھوں نے قبول کیا۔ جب قوم پرستی کی تحریک شروع ہوئی۔ اس کا تدارک کرنے کے لیے انگریزی حکومت نے فوراً ملک کے پس ماندہ طبقوں کو جنھیں ۵۷ء کے بعد ہر طرح سے کچلا گیا تھا، اب اپنی عنایات سے نوازنا شروع کیا۔ ہندوؤں کے یہاں ایک بورژوازی بھی پیدا ہو چکی تھی جو لیڈرشپ اور لبرل سیاست کے لیے تیار تھی۔ مسلمان ابھی فیوڈل اسٹیج سے باہر نہ نکلے تھے۔"[۷۹]

چنانچہ سیاسی اور سماجی سطح پر ہندو اور مسلمان کی حیثیت میں کافی فرق آ گیا۔ ہندوؤں کے یہاں، جیسا کہ قرۃ العین حیدر نے لکھا ہے۔ بورژوازی بھی پیدا ہو چکی تھی جو لیڈرشپ اور لبرل سیاست کے لیے تیار تھے اور مسلمان کے ذہن میں اب تک شہنشاہیت کا تصوّر موجود تھا اور یہی دراصل ان کی پسماندگی کی وجہ بھی تھی۔ پروفیسر بپن چندرا کے ایک بیان سے قرۃ العین حیدر کے خیالات کی مزید وضاحت ہو سکتی ہے۔ مسلمانوں کی پسماندگی اور ان کے اندر جدید دانشور طبقے کے وجود میں نہ آنے کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"پہلی اہم وجہ برطانوی عہد سے قبل شمالی ہندوستان کے اوپری طبقے کے مسلمانوں کی ساخت، طرزِ زندگی، اخلاق اور روایات سے جڑی ہوئی ہے۔ تقریباً یہ تمام لوگ (اوپری طبقے کے مسلمان) فیوڈل تھے جو کہ زمینداری اور جاگیرداری، فوج اور سول ایڈمنسٹریشن پر منحصر تھے۔ ہندوؤں نے عہدِ وسطیٰ میں بھی سول ایڈمنسٹریشن کی نچلی سطحوں، تجارت اور ساہوکاری پر قبضہ کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں سے جسے ایم اشرف نے جاگیرداری عناصر کہا ہے، پُر اثر طبقہ تھا........

علما، جو کہ روایتی مسلم دانشور سمجھے جاتے تھے انیسویں صدی میں مفلس ہو گئے۔ مغل عہد میں یہ لوگ سرکاری وظیفے اور قاضی اور مفتی کی نوکریوں پر زندہ تھے جو کہ اب ختم ہو چکی تھیں۔ مسلمانوں میں تعلیم کے زوال کی ایک وجہ یہ بھی تھی..... ۱۸۵۷ء کے بعد جب کہ جدید دانشور طبقہ ہندوستان میں جنم لے ہی رہا تھا، انگریزوں نے شمالی ہند کی انتظامیہ کے اوپری شعبوں میں مسلمانوں کو نوکریاں دینا بند کر دیا۔ انتظامیہ اور عدالتوں سے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نوکریوں سے نکال دی گئی .... فارسی کی جگہ انگریزی کے سرکاری زبان بننے سے انھیں اور بڑا دھکا پہنچا۔ فوج اور پولیس میں تبدیلی نے بھی کچھ ویسا ہی اثر دکھایا۔ مسلمانوں میں مذہب کی احیا اور اس کے ردِ عمل نے تجدید اور نشاۃ الثانیہ کو کمزور بنایا جس کے نتیجے کے طور پر جدید دانشور طبقے کے فروغ میں خلل پڑا .... پرانے فیوڈل طبقے کے تعاون سے مولویوں نے مسلمانوں کو مذہب کے نام پر جدید اسکولوں اور کالجوں سے دور رہنے کو کہا، کیونکہ وہ سیکولر اور غیر ملکی تعلیم دیتے تھے، اور اسی لیے غیر اسلامی تھے۔"[۶۸]

غرض کہ مسلمانوں نے انگریزی طرزِ تعلیم میں کوئی دلچسپی نہ دکھائی۔ زمینداری اور جاگیرداری مسلمانوں کے ہاتھ سے تقریباً جاتی رہی۔ فارسی اور اردو کا علم انھیں انگریزی عہد میں نوکریاں نہیں دلا سکتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی سماجی اور اقتصادی حالت بد سے بدتر ہوتی گئی۔ ہندوؤں نے

حالات سے سمجھوتہ کیا اور وہ ترقی کی منزلیں طے کرتے گئے۔ بنگال ایک ایسا صوبہ تھا جہاں کے ہندوؤں نے انگریزی طرزِ تعلیم کا سب سے زیادہ فائدہ اُٹھایا اور یہاں کے ہندو دوسرے صوبوں کے ہندوؤں کے مقابلے زیادہ روشن خیال ثابت ہوئے۔ دوسری جانب اسی صوبے کے مسلمان یو۔پی، بہار اور پنجاب کے مسلمانوں کے مقابلے کم روشن خیال رہے اور تعلیم یافتہ لوگوں میں بھی ان کی تعداد کم رہی۔ بنگال میں مسلمانوں کی ایسی سماجی اور اقتصادی حالت کے چند پہلوؤں کو قرۃ العین حیدر نے مندرجہ ذیل الفاظ میں واضح کیا ہے:

> "بنگال میں مسلمانوں کے عہد میں معافی کی زمینوں کی آمدنی سے مدرسے قائم ہوئے تھے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ان زمینوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ مدرسے بند ہو گئے تھے اور مسلمان پس ماندہ رہ گئے تھے۔ ان کے مقابلے میں ہندو انگریزی پڑھ رہے تھے۔ مسلمان جاگیردار ختم ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی صنعت کو تباہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی جگہ دوامی بندوبست کے نئے ہندو زمیندار اور ہندو مڈل کلاس نے لے لی تھی۔ طبقاتی اُلٹ پھیر کے اس پس منظر کے ساتھ بنگال میں سب سے پہلے نشاۃ الثانیہ کی تحریک شروع ہوئی تھی۔ نئی ہندو بورژوازی قیادت کے لیے تیار تھی۔ نئی ملازمتیں حاصل کرنے کی دوڑ میں بھی ہندو مسلمانوں سے آگے نکل گئے تھے۔ مسلمانوں میں خوف کی سائیکالوجی پیدا ہونی شروع ہو گئی تھی۔ اس خوف کو اچھے موقع پر انگریز نے ہوا دی۔ وفادار انگریزی خواں مسلمان کا مڈل کلاس بننا شروع ہوا۔ مسلمان کسان اور جولاہا ملک کی دھرتی پر محنت کر کے زندہ رہتا تھا۔ اس کے متعلق کسی نے نہ سوچا۔ سب کو یہی فکر تھی کہ اپنے لیے زیادہ سے زیادہ اقتصادی تحفظ اور ملازمتیں حاصل کر لی جائیں۔"[۶۸]

قرۃ العین کا مندرجہ بالا بیان "آگ کا دریا" سے ہے اور اس میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے شروعاتی دَور کے بنگال کی عکاسی کی گئی ہے۔ مندرجہ بالا بیان میں قرۃ العین حیدر نے مدرسوں کے بند ہونے اور مسلمانوں کے پس ماندہ رہ جانے کے درمیان رشتہ قایم کیا جب کہ خود انھوں نے ہی کئی مقامات پر مسلمانوں کی پسماندگی کی وجہ بنیادی طور پر ان کے انگریزی تعلیم سے انحراف

میں تلاش کی ہے جو کہ ایک مستند رائے ہے لیکن مدرسوں کا بند ہونا مسلمانوں کی پسماندگی کی وجہ بنا، یہ بیان وضاحت طلب ہے۔

۱۸۳۷ء میں بڑی اور چھوٹی دونوں ہی عدالتوں سے فارسی کا استعمال ختم کر دیا گیا اور انگریزی اور دیگر مقامی زبانیں استعمال کی جانے لگیں۔ ہندوؤں نے اس کا خوب فائدہ اٹھایا ہے۔ ہندوؤں نے سنسکرت اور ہندو کالجوں میں انگریزی تعلیم حاصل کرنی شروع کر دی تھی۔ مسلمانوں کے درمیان کلکتہ مدرسہ کے علاوہ اور کوئی دوسرا مدرسہ یا کسی قسم کا ایسا دارالعلوم نہ تھا جہاں وہ انگریزی تعلیم حاصل کر سکتے۔ کلکتہ مدرسے میں بھی انگریزی کلاسیں ۱۸۲۹ء کے بعد ہی شروع ہو سکی تھیں۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کے درمیان ایک بڑی تعداد انگریزی تعلیم کو مسلمانوں کا دشمن تصوّر کرتی تھی۔ اتنا ہی نہیں بنگالی زبان جو کہ بنگال میں مسلسل پروان چڑھ رہی تھی اور دفتروں میں اس کا استعمال بڑھ رہا تھا، مسلمان اسے بھی پڑھنے کو تیار نہ تھا۔ قرۃ العین حیدر نے صحیح لکھا ہے کہ انگریزوں نے معافی زمین پر قبضہ کر لیا جس سے مسلمانوں کی طرزِ تعلیم کو کافی نقصان پہنچا لیکن اسی زمانے میں دولت مند مسلمانوں کے مالی تعاون سے انگریزوں نے کئی مدرسے بھی کھولے۔

۱۸۳۶ء میں مسلمانوں کی تعلیم کے لیے حاجی محمد محسن کو ایک بڑی رقم دی گئی اور ہوگلی کالج کھولا گیا۔ لیکن ۱۸۵۰ء میں پتہ چلا کہ کالج کے ۴۰۹ طالب علموں میں سے صرف ۵ طالب علم مسلمان تھے۔

۱۳ جون ۱۸۷۳ء کو بنگال کی سرکار نے مسلمانوں میں تعلیم کی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے اس سلسلے میں ایک ریزولیوشن جاری کیا۔[۴۹] جارج کیمپ بل نے مدرسوں کی ہمت افزائی کی بات کی اور ۱۸۷۶ء میں ڈھاکہ، چٹ گاؤں اور راج شاہی میں تین نئے مدرسے کھولے گئے۔[۵۰]

اس کے باوجود بنگال کے مسلمانوں کی حالت میں کوئی فرق نہ آیا۔ اس کی بنیادی وجہ یہی تھی کہ مسلمان روایتی انداز میں عربی، فارسی اور اُردو تعلیم تو حاصل کر رہا تھا لیکن انگریزی تعلیم کو اب بھی اپنا دشمن تصوّر کر رہا تھا۔

بیسویں صدی تک پہنچتے پہنچتے تقریباً پورے ہندوستان میں مسلمانوں کی زمینداری برائے نام رہ گئی۔ جاگیرداری کا خاتمہ ہو چکا تھا لیکن وہ اقدار جو نوابوں، جاگیرداروں اور زمینداروں کا ورثہ تھیں مسلم معاشرے میں بدستور قایم رہیں۔ نئی نسل تیزی سے بدلتے ہوئے حالات اور اپنے معاشرے کے

ردِّ عمل سے واقف تھی اور اس نے پُرانے ڈھرے کو توڑنے کی کوشش بھی شروع کر دی۔ اس نے انگریزی تعلیم حاصل کرنا شروع کیا اور جنگِ آزادی میں بھی حصّہ لینا شروع کیا۔ لیکن پُرانی نسل کے لوگ اپنی اقدار کو ابھی بھی سینے سے لگائے بیٹھے تھے اور نئے زمانے سے خوف زدہ تھے۔ اس کی ایک مثال "میرے بھی صنم خانے" سے ملاحظہ ہو جس میں پُرانی اقدار کے پرستار کنور صاحب نئے زمانے اور نئی اقدار سے سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہیں :

> "انھیں متوسّط طبقے سے چڑ تھی۔ اس طبقے نے ہر ملک میں، ہر جگہ، ہر زمانے میں گڑبڑی پھیلائی ہے۔ بڑی گستاخانہ حرکتیں کی ہیں۔ اس لڑتی جھگڑتی خود غرض کاروباری بورژوا دنیا میں سب سے الگ تھلگ صرف اپنے مٹھی بھر افراد کے ساتھ وہ پُرانی تہذیب، پُرانی روایات کے ورثے کو لیے بیٹھے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ مخالف ہَوائیں بہت تیز ہیں۔ کہاں کی تہذیب اور کہاں کی وفاداری۔ یہ چراغ جو دو قوموں کے ثقافتی سنگم، تمدّنی ہم آہنگی نے صدیوں سے روشن کر رکھا ہے۔ کوئی دم بُجھا چاہتا تھا۔"[۱]

چنانچہ پرانی نسل اور نئی نسل کے درمیان نظریاتی فاصلہ بڑھتا گیا۔ نئی نسل روشن خیالی اور قوم پرستی کی جانب گامزن تھی اور پُرانی نسل پُرانی اقدار کے تحفّظ کے لیے انگریزوں کی حمایت کرنے کو تیار تھی۔ صرف مسلمان زمیندار ہی نہیں ہندو زمیندار بھی، جو کہ راجے مہاراجے کہلاتے تھے انھیں اقدار کے تحفظ میں لگے ہوئے تھے۔ انگریز صورتِ حال کا بھرپور فائدہ اُٹھا رہا تھا۔ ۱۹۱۹ء میں رولٹ ایکٹ پاس کیا گیا جس کے ذریعے حاکموں کو غیر معمولی حقوق حاصل ہو گئے۔ اس ایکٹ کے خلاف پورے ملک میں ہڑتال ہوئی، لیکن زمینداروں نے اس ہڑتال کی مخالفت کی اور انگریزی سرکار کو اپنا پورا تعاون دیا۔ مہاراج دربھنگا نے بہار کے زمینداروں کی ایک تنظیم کے نام فرمان جاری کیا کہ سارے زمیندار انگریزوں کا ساتھ دیں۔ ایک طرف زمیندار طبقہ انگریزوں کے ساتھ تعاون کرتا رہا اور دوسری طرف سارے ملک میں مختلف قسم کی تحریکیں شروع ہوتی رہیں جن میں ہندوستان کے مزدور اور کسان پورے جوش اور خروش کے ساتھ حصّہ لیتے رہے۔ زمینداروں اور راجے مہاراجے وغیرہ کی بنیادیں مسلسل کمزور ہوتی گئیں۔ قرۃ العین حیدر نے "سفینۂ غمِ دل" میں اس نکتے کی عکاسی مندرجہ ذیل

انداز میں کی ہے :

" دراصل جب سے یہ گول میز کانفرنسوں اور عدم تعاون اور بائیکاٹوں کا سلسلہ شروع ہوا، زندگی کا نظام تہ و بالا ہوتا جا رہا ہے۔ رعایا مفسد ہوگئی ہے۔ جب تک انگریزوں کا اقبال بھاری ہے۔ حضور ہم لوگ خیریت سے ہیں، ورنہ جانے کس روز کیا سے کیا ہو جاوے۔ جو ہمارے لڑکے ولایت سے لوٹ کر آتے ہیں وہی ایسے خیالات پھیلا رہے ہیں۔" ۴۲

ظاہر ہے کہ ہندوستان کا فیوڈل طبقہ بدلتے ہوئے سماجی اور سیاسی حالات سے باخبر تھا۔ وہ جانتا تھا کہ ہندوستان کے پسماندہ عوام بیدار ہو رہے ہیں۔ انگریزوں کے ہندوستان چھوڑتے ہی پُرانی اقدار دم توڑ دیں گی۔ زمینداری کی جگہ سرمایہ دارانہ نظام ملک کا مستقبل طے کرے گا۔ چنانچہ انھوں نے انگریزوں کے ساتھ تعاون کیا۔ انگریزوں کو اس قسم کے تعاون کی سخت ضرورت بھی تھی۔ لہٰذا وہ انھیں خوش بھی رکھتے تھے اور حالات بدستور قایم رکھنے کی غرض سے (جو کہ دونوں کے ہی حق میں تھا) ایک دوسرے کا تعاون ضروری بھی تھا۔ اس فیوڈل طبقے کو اس بات پر بھی کافی فخر تھا کہ وہ انگریزوں سے برابری سے بات کر سکتے ہیں۔ انگریز جہاں ایک طرف عام ہندوستانیوں کو غیر مہذب قوم تصور کر کے انھیں نیچی نگاہ سے دیکھتا تھا وہیں دوسری طرف اپنی حکومت کی پالیسی کے تحت اپنے معاون فیوڈل طبقے کو برابری کا درجہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا۔ اس سلسلے میں ایک مثال ملاحظہ ہو :

" یہ انگریز پہلی بری کے افسروں کے جانشین جن کو سکھلایا گیا تھا کہ کن ہندوستانیوں کو، جب تمھاری کوٹھی پر سلام کے لیے حاضر ہوں تو برآمدے میں ہی بٹھاؤ، کن کو ڈرائینگ روم میں بلانے کی عزت بخشو۔ کن کو صرف کھڑے کھڑے ہی ڈالی لے کر رخصت کر دو، کن کے گھر خود بھی جب وہ مدعو کریں تو چلے جاؤ۔" ۴۳

انگریزی راج کے پرستاروں میں صرف پُرانی روایات کے وارث فیوڈل طبقے کے ہی لوگ نہیں تھے بلکہ تاجروں کا اُبھرتا ہوا وہ متوسط طبقہ بھی تھا جو کہ انگریزوں کے تعاون سے تجارت کر رہا تھا۔ اور انگریزوں کے ساتھ یہ طبقہ خود بھی بڑے پیمانے پر استحصال کر رہا تھا۔ عام ہندوستانی کے لیے یہ

صورتِ حال بے حد تکلیف دہ ثابت ہو رہی تھی۔ ایک طرف انگریز اور دوسری طرف مقامی زمیندار اور تاجروں کا ابھرتا ہوا طبقہ اور عام ہندوستانی کے استحصال میں ان سب کا باہمی تعاون۔ہندوستان کی قدیم صنعتیں برباد کر دیے جانے کے بعد ایک عام ہندوستانی کے پاس سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں بچا تھا کہ وہ واپس زراعتی طریقۂ پیداوار سے اپنا رشتہ جوڑے یا خود تجارت شروع کرے۔ چنانچہ سماج کے ایک حصّے نے زمین سے اپنا رشتہ جوڑا اور زمینداروں کے کھیتوں پر مزدوری شروع کر دی۔ ان مزدوروں کو اس کا فائدہ ملا' یا نہیں یہ ایک الگ بات ہے لیکن انگریز اور مقامی تاجروں کو کم مزدوری میں زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ضرور مل گیا۔ انگریز دوست مقامی تاجر ان مزدوروں کی پیداوار کو کچّے مال کے طور پر انگلستان بھیجتا جہاں کی ملوں میں ہندوستان کے کچّے مال سے تیار کیا گیا مال واپس ہندوستان میں فروخت کیا جاتا! استحصال کی اس مثال کا تاریخ میں شاید ہی کوئی ثانی ہو۔ پوری صورتِ حال کو قرۃ العین حیدر نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

> "تیل سونے کے بھاؤ بک رہا تھا۔ نمک عنقا تھا۔ چاول کی وہ صورت کو ترس گیا تھا۔ چھالیا، تمباکو، ہر شئے کی تجارت پر کمپنی بہادر نے قبضہ جما لیا تھا۔ دریاؤں پر ان کی کشتیاں مال سے لدی ہوئی چل رہی تھیں مگر بازار میں قیمتیں آسمان تک پہنچ چکی تھیں۔ ہندوستان جو دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک تھا، اب زراعتی ملک میں تبدیل کر دیا گیا تھا...... مگر اب کلکتہ میں مارواڑیوں کا ایک نیا متوسط طبقہ پیدا ہوا تھا جو کمپنیوں کے ساتھ تجارت کر کے مقامی حکمرانوں اور کمپنیوں کی ریشہ دوانیوں میں حصّہ لے رہا تھا۔ یہ بنگال کا بنیے کا نیا طبقہ تھا۔ جاگیر دار اور کسان کے درمیان نیا سرمایہ دار طبقہ انگریز کا دوست اور دست راست تھا۔ اور انگریز بنگال کو دونوں ہاتھوں سے لوٹنے میں مصروف تھے۔" [۹]

ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک تھا' یا نہیں اس پر اختلافِ رائے ہو سکتا ہے کیوں کہ جہاں ایک طرف قوم پرست مورّخ اس بیان سے پوری طرح اتفاق کریں گے کہ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک تھا وہیں دوسری طرف مورّخین کی ایک بڑی تعداد اس سے اختلاف

بھی کر سکتی ہے۔ ان مورخین میں کئی نامور مارکسی مورخین بھی شامل ہیں۔ دراصل یہ بیان حقائق و دلائل سے علاحدہ ایک جذباتی بیان زیادہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ دستکاری کی سطح پر ہندوستان دنیا کے بڑے صنعتی ممالک میں سے ایک تھا خصوصی طور پر ہندوستان کی کپڑے کی صنعت ساری دنیا میں مشہور تھی اور قرۃ العین حیدر کا یہ بیان بھی اپنی جگہ درست ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان کی صنعت کو تباہ کر کے اسے ایک زراعتی ملک میں تبدیل کر دیا۔ بقول ایودھیا سنگھ:

> "انگریز حکمرانوں نے بنیادی طور پر حکومت کے بے جا استعمال کے ذریعے ہندوستان کی قدیم صنعتوں کو تباہ کر دیا۔ سب سے پہلے کپڑے کی صنعت کو لیجیے جس کے لیے ہندوستان دنیا بھر میں مشہور تھا۔ پہلے زیادہ ٹیکس لگا کر اور پھر قانون بنا کر انھوں نے ہندوستانی کپڑے کو انگلستان سے نکالا۔ پھر یورپ اور دیگر ممالک کے بازار سے اور آخر میں خود ہندوستان کے اندر تباہ کر دیا۔ اس طرح ہندوستان کے ریشمی اور اونی کپڑے، فولاد، شیشے، چینی، چمڑے وغیرہ کی صنعتیں برباد کر دیں، جو ہندوستان پہلے اپنی صنعت کا مال انگلستان اور دیگر ممالک کو بھیجتا تھا۔ اب انگلستان کے کارخانوں میں تیار مال کا بازار بن گیا اور انھیں خام مال بھیجنے لگا۔"

اور اسی تیار مال کی فروخت انگریزوں کے تعاون کے ذریعے ہندوستان کا وہ متوسط طبقہ کرنے لگا' جس کا ذکر قرۃ العین حیدر نے کیا ہے۔ اس تاجر طبقے کو نہ صرف تمام سہولتیں حاصل تھیں بلکہ فیوڈل طبقے کی طرح یہ طبقہ بھی انگریزوں کا دوست تھا۔ چنانچہ روایتی زمین دار اور اُبھرتے ہوئے سرمایہ دار نے انگریزوں کے ساتھ مل کر موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے نہ صرف ہندوستان میں صورتِ حال بدستور قایم رکھنے کی کوشش کی اور عوام کا بھرپور استحصال کیا، بلکہ آزادی کے لیے اُبھرتی ہوئی تمام تحریکوں کی ہر طرح سے مخالفت بھی کی لیکن وہ طبقے جو اتنا تباہ پہلے ہی ہو چکے تھے کہ ان کے پاس اور تباہ ہونے کو کچھ بچا ہی نہ تھا' آزادی کے لیے چلنے والی ہر تحریک میں پورے دَم خم کے ساتھ لگ گئے اور آخر کار انھوں نے ہندوستان کے لیے آزادی مہیا ہی کر دی۔

لیکن جہاں ایک طرف ہندوستان انگریزی سامراجیت کی غلامی سے آزاد ہوا تھا وہیں دوسری جانب انگریز ایک بار پھر اپنے منصوبے میں کامیاب ہو گیا۔ "پھوٹ ڈالو اور راج کرو" کی

کی انتہا ہندوستان کی تقسیم میں ہوئی۔

انیسویں صدی کے اواخر سے انگریزوں نے ہندوستان کی قومی تحریک کو دبانے کی غرض سے ہندوستان میں فرقہ پرستی کا زہر گھولنا شروع کیا تھا۔ انگریزوں نے مختلف صوبوں میں مختلف اقلیتوں کی حمایت فرقہ وارانہ بنیاد پر کی۔ یہ ایک فرقے کو دوسرے فرقے کا دشمن بنانے کی سازش تھی جو کہ بڑی حد تک کامیاب رہی۔ ہندوستان کے اہم فرقے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے برگشتہ ہونے لگے۔ انڈین نیشنل کانگریس کے مقابلے میں مسلم لیگ کھڑی کر دی گئی اور مسلمانوں کو یہ احساس دلایا جانے لگا کہ ان کی رہنمائی صرف مسلم لیگ ہی کر سکتی ہے کانگریس نہیں۔ حالانکہ ایک لمبے عرصے تک مسلم لیگ کی باتوں میں مسلمان نہیں آئے لیکن مسلم لیگ کو انگریزوں کا تعاون حاصل تھا۔ انگریزوں نے بھی پوری کوشش کی کہ مسلمان مسلم لیگ کو اپنا رہنما مان لیں۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اس کے نتیجے میں ہندوستان دو ٹکڑے ہوا۔ پاکستان وجود میں آیا۔ اس کی منظر کشی قرۃ العین حیدر نے اس طرح کی ہے :

"پھر یک لخت ساری فضا دھوئیں سے معمور ہوگئی۔ بلوائیوں کی ہا ہا کار، زخمیوں اور دہشت زدہ انسانوں کی چیخیں۔ زندگی، روشنی اور امید کا خاتمہ، محض تباہی۔ اس دم گھوٹ دینے والے دھوئیں کے بگولے ہی زندہ ہیں۔

مدھم اُجالا تھا، جس میں رفتہ رفتہ سارا منظر عیاں ہو گیا۔ دماغ نے جو ماؤف ہو گیا تھا، آہستہ آہستہ کام کرنا شروع کیا۔ یہ سامنے جلے راکھ کے ڈھیر پڑے ہیں۔ یہ "آشیانہ" جسے میرے باپ نے مدتیں گزریں بڑے چاؤ سے تعمیر کروایا تھا اور آج ۹ جون ہے اور آج اس سے بالآخر ہم نے اپنی قسمت کا فیصلہ دیکھ لیا۔"[۴۹]

محض ایک نہیں لاتعداد آشیانے اس نفرت کی آگ میں جھلس گئے۔ ملک تقسیم ہونے کے فیصلے کے اعلان نے کتنے ہی لوگوں کی جانیں لیں، کتنے ہی لوگوں کو بے گھر بھی کر دیا۔ کتنی ہی لڑکیاں اغوا کی گئیں۔ کوئی بھی بدترین حادثہ اس وحشیانہ ردِ عمل سے بچ نہ پایا۔ لاکھوں لوگوں نے ہندوستان سے پاکستان اور پاکستان سے ہندوستان ہجرت کی۔ لاتعداد لوگ راستے میں فرقہ وارانہ فسادات

کا شکار ہو گئے۔ ان فرقہ وارانہ فسادات میں انسان حیوان بن گیا۔ اس کی دو مثالیں کالنس اور لیپئیر کی کتاب" آدھی رات کو آزادی" سے ملاحظہ ہوں :

" حیوانیت میں کوئی فرقہ کسی سے کم نہ تھا۔ پنجاب باؤنڈری فورس کا ایک افسر سکھوں کے حملے کے بعد جب ایک گاؤں میں داخل ہوا تو دیکھا کہ چار مسلمان شیر خوار کھلی انگیٹھی پر اس طرح بھونے گئے تھے جس طرح سُور کے بچے بھونے جاتے ہیں اور ایک افسر نے ایسی ہندو عورتوں کو دیکھا جنھیں قتل کرنے لے جایا جا رہا تھا اور جن کے سینے مسلمان بلوائیوں نے کاٹ لیے تھے۔

پھنسے ہوئے ہندوؤں کی زندگی کبھی کبھی بخش دی جاتی تھی بشرطیکہ وہ اسلام قبول کر لیتے۔ ہاں کہتے ہی انھیں گائے کا گوشت کھلایا جاتا تھا۔ اس وقت اگر کسی ہندو کو قے ہو جاتی تھی تو اسے زندگی سے ہاتھ دھونا پڑتا۔ "

یا

" انسانی تہذیب کے وحشیانہ عہد کا وہ قانون لاگو ہو گیا جس میں آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، زنا کے بدلے زنا اور قتل کے بدلے قتل کو ہی واحد پیمانہ مانا جاتا تھا۔" [۸]

پنجاب ان فسادات کا مرکز بن گیا۔ کم از کم وہاں کے ہندو مسلمان اور سکھ صرف موت کا تصوّر ہی کر سکتے تھے۔ اگر وہ ہجرت نہ کریں تو مقامی بلوائی انھیں بچنے نہیں دیں گے اور اگر ہجرت کریں تو ریل گاڑیوں میں ان کی حفاظت کون کرے۔ ہر طرف موت تھی۔ سفر میں اگر بچ بھی گئے تو غیر مانوس مقامات پر پہنچ کر صرف پناہ گزین بن سکتے تھے۔ کسی بھی لیگی یا کانگریسی لیڈر نے اس پہلو پر غور نہ کیا لیکن حالات سے مجبور لاکھوں، کروڑوں انسان گھر بار، مال و اسباب چھوڑ کر سرحدیں پار کرتے ہیں۔ موت کا یہ رقص بہت دنوں تک چلا۔ جو لوگ اپنی جان بچا کر سرحدیں پار کر سکے ان میں کئی قسم کے لوگ تھے جو دولت مند تھے اور کسی طرح اپنی دولت ساتھ لا سکے تھے ' ان کی زندگی کی جدّو جہد یہیں ختم ہو گئی۔ لیکن بیشتر ایسے لوگ تھے جو خالی ہاتھ اپنی جان بچا کر اپنے مستقبل کے ملک میں وارد ہوئے تھے۔ ان کے لیے صرف ایک جگہ تھی اور وہ تھی رفیوجی کیمپ۔ قرۃ العین حیدر نے

ان دردناک واقعات کے مختلف پہلوؤں پر اپنے ناولوں میں کئی مقامات پر روشنی ڈالی ہے۔ مثال کے طور پر" سفینۂ غمِ دل" میں مہاجروں کے سیلاب، جو ہندوستان کی سڑکوں پر اُمڈتے چلے آرہے تھے کی تصویر کشی اس طرح کی ہے :

"راستہ جس کے کنارے میں بیٹھی تھی، میں نے دیکھا کہ بہت دُور تک لہراتا چلا گیا۔ اب اس پر متواتر طرح طرح کے لوگ گزر رہے تھے۔ جن کو میں نے اب تک نہ دیکھا تھا۔ بہت سی جانی پہچانی شکلیں بھی تھیں۔ وہ بلوائی تھے جنھوں نے ابھی ۹ جون کا اعلان سُن میرے باپ کا گھر جلایا تھا۔ گوپال پور کے کسان تھے۔ فادر اینٹنی تھے، فواد بھی تھا۔ پھر طرح طرح کی سواریاں گزرنا شروع ہوئیں۔ دہشت کے ساتھ میں سب دیکھتی رہی۔ یہ قافلے جو دوسرے دیس سے آرہے ہے، دوسرے دیس کو جا رہے ہیں۔ کارواں ہیں جو پچھلی صدی میں آئے تھے۔"[۲۹]

"میرے بھی صنم خانے" میں ہجرت کے بعد پناہ گزینوں کے حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ تمام مہاجرین کے حالات ایک جیسے نہ تھے۔ غریب اور دولت مند مہاجرین کے حالات میں بہت بڑا فرق تھا۔ اس ناول میں قرۃ العین حیدر نے اس نکتے کو بخوبی اُبھارا ہے :

"لکھنؤ اس کی غیر موجودگی میں بالکل بدل گیا۔ ہر طرف بالکل اجنبی چہرے نظر آرہے تھے۔ ان گنت پریشانیاں، بیکار دُکھی انسانوں کا ٹڈی دَل تھا جو کٹی پتنگوں کی طرح ڈولتا دکھائی دیتا تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو آزادی کے سواگت میں اپنا گھر بار، اپنی زمین، اپنا سب کچھ لٹا کر اجنبی دیس میں آپہنچے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنھیں شرنارتھی کہا جاتا تھا۔ ان کے مختلف طبقے تھے۔ غریب شرنارتھی جو بالکل لٹ کر صرف اپنی جانیں، اپنی یادیں اور اپنی بے پناہ نفرتوں کا زادِ راہ اپنے ساتھ لے کر آئے تھے۔ انھیں شہر کے باہر مضافات کے کیمپوں میں رکھا گیا تھا اور انھیں رات کے آٹھ بجے کے بعد شہر میں گھومنے پھرنے کی اجازت نہ تھی۔ دولت مند شرنارتھی جو بڑے بڑے انگریزی ہوٹلوں یا کوٹھیوں میں یا اپنے عزیزوں اور دوستوں کے یہاں ٹھہرے تھے۔ وہ ہر وقت اسکیٹنگ کرتے، شرابیں اڑاتے،

اپنی بیویوں اور لڑکیوں کو بال روم میں ناچ سکھاتے۔ ناچ کے سکولوں پر چاندی کی بارش ہو رہی تھی۔ انھوں نے آتے ہی آتے ٹھیکے لینے شروع کر دیے تھے اور دوسری ڈومینین کو ہجرت کرنے والے مسلمانوں کی جائدادیں کوڑیوں کے مول خرید رہے تھے۔ لکھنؤ میں "مقامی" اور "بیرونی" ملکی اور "غیر ملکی" کا فرق دفعتاً بڑی شدت سے محسوس کیا جانے لگا تھا۔" [۴۹]

اتنی بڑی تعداد میں لوگ ایک ملک سے دوسرے ملک ہجرت کر گئے کہ وہ اقدار، وہ تہذیب وہ روایتیں جو ایک خاص مقام سے تعلق رکھتی تھیں اچانک ختم ہو گئیں اور ایک ملی جلی دنیا نے ان کی جگہ لینی شروع کر دی۔ لکھنؤ یو۔پی کا ایک ایسا شہر تھا جہاں سرحد کے پار سے سب سے زیادہ مہاجر پہنچے۔ لکھنؤ ابھی تک اپنی مخصوص تہذیب، مخصوص اقدار اور روایتوں کو زندہ رکھے ہوئے تھا۔ مہاجرین کی آمد کے ساتھ ہی یہ تہذیب، یہ اقدار اور روائتیں بھی مائل بہ زوال ہو گئیں۔ قرۃ العین حیدر نے اس صورتِ حال کی نہ صرف نشان دہی کی ہے بلکہ ان اقدار کے درہم برہم ہوتے کا ناستالیجیہ بھی ان کے ناولوں میں صاف نظر آتا ہے۔ میرے بھی صنم خانے میں انھوں نے اس صورتِ حال کو یوں بیان کیا ہے :

"دنیا بدل رہی تھی۔ پرانی تہذیب ختم ہو چکی تھی۔ یہ معرکے کے مشاعرے منعقد کرنے والی، یہ تہذیب و ثقافت پر جان دینے والی دنیا، یہ زبان کو نکھارنے سنوارنے والے لوگ، یہ روائتیں، یہ پرانی انجمنیں دم توڑ چکی تھیں۔ جو کچھ باقی بچا تھا وہ اس قدر بے کس، اتنا حماقت زدہ، ایسا مجبور تھا کہ دنیا اس کا مذاق اُڑا رہی تھی۔ تہذیب کے مرکزوں اور گہواروں میں پلنے والے در بدر کی ٹھوکریں کھانے کے لیے صحراؤں میں نکل گئے۔ امام باڑے ویران اور مسجدیں شکستہ ہو گئیں۔ پرانے خاندان مٹ گئے۔ زندگی کی پرانی قدریں خون اور نفرت کی آندھیوں کی بھینٹ چڑھ گئیں۔ ایک عالم تہہ و بالا ہو گیا۔ وہ تہذیب، ہندوؤں اور مسلمانوں کا وہ تمدنی اور معاشرتی اتحاد، وہ روایات، وہ زمانے سب کچھ ختم ہو گیا۔

ایک دھوپ تھی جو ساتھ گئی آفتاب کے۔" ۸۱

اور ان تمام مراحل سے گزر کر ملک کی تقسیم اپنی انتہا کو پہنچی۔ متحدہ ہندوستان کے بطن سے پاکستان وجود میں آیا۔ چوں کہ تقسیم ہند کے بعد قرۃ العین حیدر بھی پاکستان ہجرت کر گئی تھیں۔ چنانچہ ان کے ناولوں میں اس نوزائدہ ملک کے سماجی حالات، تہذیب و تمدن وغیرہ کی عکاسی نظر آتی ہے۔

تقسیم کے بعد پاکستان میں مسلم لیگ کی حکومت قایم ہوئی اور محمد علی جناح پاکستان کے گورنر جنرل بنے۔ مسلم لیگ یوں تو کسی خاص سماجی طبقے کی پارٹی نہ تھی لیکن جہاں تک قیادت کا سوال ہے، لیگ میں فیوڈل اور بورژوا عناصر اپنی گرفت مضبوط بنائے ہوئے تھے۔ ان میں بیشتر ہندوستان سے آئے ہوئے پنجابی تھے جو کہ سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے بہت طاقتور تھے۔ اقتدار کی جدّو جہد میں پنجابیوں نے دوسروں کو بہت پیچھے چھوڑ دیا۔ سندھی بھی تھوڑا بہت با اثر تھے لیکن یو.پی اور بہار سے ہجرت کر کے پاکستان جانے والے صرف اپنے پیر جمانے میں لگے ہوئے تھے۔ اقتدار کے لیے جدّوجہد میں شامل ہونے کی نہ تو ان کے پاس طاقت تھی اور نہ ہمّت۔ اقتصادی طور پر یہ اتنے کمزور تھے کہ ذریعۂ معاش کی تلاش انھیں سیاسی سرگرمیوں میں حصّہ لینے کی اجازت کہاں سے دیتی۔ مشرقی پاکستان، جس کی پوری آبادی بنگالیوں کی تھی۔ وہاں بھی لیڈر شپ بنگالیوں کے ہاتھ میں نہ رہی، بلکہ مغربی پاکستان کے پنجابی ہی مشرقی پاکستان پر حکومت کرتے تھے۔ سوویت تاریخ نویس گانکوسکی اور پلونکایا کے مطابق :

" مسلم لیگ جو کہ اس وقت پاکستان کی سب سے با اثر سیاسی پارٹی تھی، اس جدّوجہد پر نازاں تھی جس کے نتیجے میں آزاد مسلم ملک وجود میں آیا تھا۔ مسلم لیگ کے حامیوں میں صرف زمیندار اور سرمائے دار ہی نہیں بلکہ بورژوازی کا درمیانی اور نچلا حصّہ بھی تھا۔ اتنا ہی نہیں اس میں دانشور، کسان اور مزدور بھی شامل تھے۔
مسلم لیگ کی لیڈر شپ نیم فیوڈل زمیندار کے ہاتھوں میں تھی جو کہ مغربی پاکستان سے تعلق رکھنے والے پنجابی اور سندھی تھے۔ اس کے علاوہ ہندوستان سے پاکستان آئے ہوئے مسلم تاجر بھی لیڈر شپ میں تھے۔ یہ دونوں طبقے ذاتی مفاد کے رشتوں میں بندھے ہوئے تھے۔" ۸۲

قرۃ العین حیدر نے اپنے ناولوں میں نہ صرف سماجی اور سیاسی حالات پر روشنی ڈالی ہے

بلکہ اس نوزائدہ معاشرے کے دیگر مختلف پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے جو کہ مذہب کی بنیاد پر وجود میں آیا تھا۔ مقامی مسلمانوں اور ہندوستان سے ہجرت کر کے جانے والے پنجابی، بنگالی، راجستھانی بہاری اور یوپی کے لوگ جو کہ مختلف زبانوں، روایتوں اور مختلف تہذیب و تمدن کے حامل تھے جن کے درمیان مذہب کے علاوہ کچھ بھی مشترک نہ تھا، یکجا کر دیے گئے۔ اس لیے ملک میں جہاں سماج کی تعمیر از سر نو ہونی تھی، ہر کوئی دوسروں کے مقابلے میں برتری حاصل کرنا چاہتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ دولت حاصل کرنا ان کا مقصد تھا۔ مقامی لوگ مہاجرین کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ "مہاجرین" دولت کی کھسوٹ میں مقامی لوگوں کے حصے دار بن رہے تھے۔ "آگ کا دریا" میں قرۃ العین حیدر نے ان حالات کا احاطہ بڑے خوبصورت انداز میں کیا ہے:

"یہاں نئے دولت مند متوسط طبقے کی حکومت ہے ان کا نیا سماج، ان کے نئے اصول۔ کراچی بے حد موڈرن شہر ہے۔ یہاں روز رات کو اعلیٰ درجے کے ہوٹلوں اور کلبوں میں جگمگاتی کائنات آباد ہوتی ہے۔ ماہرین عمرانیات کے لیے یہ مسئلہ انتہائی دل چسپی کا حامل ہونا چاہیے کہ پچھلے نو سال میں کس طرح ایک نئے معاشرے نے اس ملک میں جنم لیا ہے۔ اس معاشرے کی بنیاد روپیہ ہے۔ اور روپیہ بناؤ اور دولت حاصل کرو۔ آج بہتی گنگا میں ڈبکیاں لگا لو۔ کل جانے گنگا خشک ہو جائے یا اپنا رخ بدل لے۔ تیسرا عنصر شدید ترین فرسٹریشن کا احساس ہے۔ بلیک مارکیٹیے کو فرسٹریشن ہے کہ مزید بلیک کیوں نہیں کر سکتا۔ بائیں بازو کا انٹلکچول روتا ہے کہ اب انقلاب کی کوئی امید نہیں۔ جماعت اسلامی والا چلا رہا ہے کہ اب عورتیں بے پردہ گھوم رہی ہیں اور بال روم میں ناچتی ہیں۔ متوسط طبقے والے کی جان کو ہزاروں فکریں کھائے جا رہی ہیں۔ سفارشوں کے بغیر نہ ملازمتیں ملتی ہیں اور نہ بچوں کا اسکول اور کالجوں میں داخلہ ہو سکتا ہے، نہ عہدوں میں ترقی ہوتی ہے۔ اوپر سے بنگالی اور پنجابی مہاجر اور مقامی آبادی کی کشمکش اعصاب پر سوار ہے۔ یہ کشمکش اتنی شدید ہے جتنی منقسم ہندوستان میں ہندو مسلمان کی تھی۔ کچھ لوگ کہتے ہیں اب آخری امید فوجی انقلاب میں باقی ہے۔

ایک جماعت مہاجرین کی کہلاتی ہے۔ یہ پاکستان کی عجیب ترین مخلوق ہے اور ہندوستان سے آگئی ہے اور ملک کے ہر شہر، ہر قصبے اور ہر قریے میں پائی جاتی ہے۔ کراچی اس کا ہیڈکوارٹر ہے۔ اس جماعت کا ریکٹ خاص کلچر ہے..... لاہور میں پنجابی تھا۔ ڈھاکے میں بنگالی۔ دونوں جگہ مہاجرین کو بڑا فرسٹریشن ہوا۔ لہٰذا مہاجرین نے ادبدا کر کراچی کا رُخ کیا۔ اب کراچی گویا مہاجرین کا گڑھ ہے۔ بڑی تعجب خیز چیز یہ ہے کہ اتر پردیش کی اس آبادی نے کس خوش اسلوبی سے اپنے آپ کو ٹرانس پلانٹ کر لیا ہے۔ اب یہاں جگہ جگہ ان کی کولونیاں ہیں۔ یہاں آگرے والے رہتے ہیں، وہاں رام پوریوں کا جھا ہے۔ وہ حیدر آباد دکن کے جانبازوں کا محلّہ ہے۔ اسی طرح علی گڑھ والے، لکھنؤ والے، دلّی والے رہتے ہیں۔ بڑے بڑے چھوٹے چھوٹے مکان قرضہ لے کر بنائے گئے ہیں۔ یہ زیادہ تر ناظم آباد کا علاقہ ہے.......

یہ لوگ جنگ اور انجام اور ڈان پڑھتے ہیں۔ کشمیر حاصل کرنے کے لیے تڑپ رہے ہیں۔ سال میں ایک بار ویزا بنوا کر خاندان کے بچے کھچے افراد سے ملنے ہندوستان جاتے رہتے ہیں جس کو یہ اب تک "گھر" کہتے ہیں۔ یعنی گھر دراصل سندیلہ ہے یا مراد آباد ہے۔ ملک پاکستان ہے۔" ۸۳

مندرجہ بالا اقتباس میں پاکستانی معاشرے پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ مذہبی جذبات بھڑکا کر مسلم لیگ نے پاکستان کے مطالبے کو مقبولِ عام مطالبہ بنایا اور پاکستان کی شکل میں ایک نئے ملک کی بنیاد رکھی گئی۔ اس نئے ملک کو وجود میں لانے کے لیے لیگ نے ہر ممکن طریقہ کار آزمایا، لیکن اس حقیقت کا تصور شاید انگریزوں کے علاوہ کسی اور نے نہیں کیا تھا کہ تقسیم ہند کا نتیجہ کیا ہوگا۔ قتل و غارت، بدامنی، انتشار، لڑکیوں کا اغوا، تباہی اور بربادی اور اسی نوعیت کے لاتعداد ناقابلِ اعتبار واقعات تقسیم کے نتیجے کے طور پر دیکھنے کو ملے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ ان تمام ہولناک واقعات کے باوجود تھوڑے ہی عرصے میں زندگی معمول پر آجائے گی اور پاکستانی عوام خوش حال ہو جائیں گے۔ لیکن جیسا کہ پچھلے صفحات پر وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، پاکستانی حکومت نے

ایسا معاشرہ تیار کیا، یا یوں کہا جائے کہ سیاسی حالات کی بنا پر ایسا معاشرہ وجود میں آیا کہ جس میں عوام کی خوش حالی کو مقصد ہی نہیں بنایا گیا تھا۔ تقسیمِ ہند کے دوران اپنا سب کچھ گنوا دینے والے لوگ اسی حالت میں رہے جس حالت میں وہ پاکستان پہنچے تھے۔ اقتصادی طور پر جو لوگ پہلے سے ہی مضبوط تھے وہ اور بھی مضبوط ہوتے گئے۔ مہاجروں اور مقامی لوگوں کی کش مکش نے حالات کو اور بھی پیچیدہ بنا دیا۔ مقامی لوگ مہاجرین کو تجارت میں حصے دار بننے دینا نہیں چاہتے تھے اور اس کے لیے وہ پوری کوشش کر رہے تھے کہ مہاجرین کے قدم نہ جمنے پائیں۔ دوسری طرف مہاجرین کوشاں تھے کہ تجارت مقامی لوگوں کی گرفت سے نکل کر ان کے ہاتھوں میں آجائے۔ سرکاری نوکریوں میں صورتِ حال اس کے برعکس تھی۔ پاکستان کی قومی زبان اُردو بنا دی گئی تھی۔ چنانچہ یو۔پی، بہار، حیدرآباد، راجستھان کے مہاجرین مغربی پاکستان کے مقامی سندھیوں، پنجابیوں اور بلوچیوں سے کہیں آگے نکل گئے۔ مشرقی پاکستان (موجودہ بنگلہ دیش) پر بھی اُردو تھوپی جا رہی تھی۔ لیکن وہاں صورتِ حال دیگر تھی کیوں کہ وہاں مہاجر اور مقامی دونوں کا بیشتر حصہ بنگالیوں کا تھا لیکن یہاں بھی مختلف شعبوں میں مقامی اور مہاجر کی کش مکش چلتی رہی۔

مقامی اور مہاجرین کی کش مکش کے علاوہ مہاجرین کے مختلف گروہوں کی باہمی کش مکش بھی ایک پیچیدہ مسئلہ بنتی جا رہی تھی۔ مہاجرین کے یہ گروہ مختلف سطحوں پر مختلف بنیاد پر قایم تھے۔ ان میں علاقوں کی بنیاد اہم ترین تھی۔ جیسا کہ بعد کے سالوں میں دیکھا گیا کہ کبھی یو۔پی اور پنجاب کے لوگوں کے درمیان جھگڑے ہوئے تو کبھی بہاریوں اور حیدر آبادیوں کے درمیان۔ یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ دوسری اہم وجہ اقتصادی تھی۔ مہاجرین کا ایک طبقہ اقتصادی کامیابیوں کی بلندیوں پر پہنچنے کے لیے کوشاں تھا جب کہ دوسرے طبقے کی حالت کافی بُری تھی۔ چنانچہ دونوں کے درمیان کشمکش فطری ہی تھی۔

ان تمام پیچیدہ مسائل کو اور بھی پیچیدہ بنا رہی تھی مہاجرین کی مسلسل بڑھتی ہوئی تعداد جو کہ مغربی پاکستان اور خصوصی طور پر کراچی کو اپنا نشانہ بنائے ہوئے تھی۔ یہ ایسا مسئلہ تھا جو کہ دو چار مہینے یا دو چار سال میں ختم ہونے والا نہ تھا۔ یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ کیلارڈ نے ۱۹۵۱ء تک کی ہجرت کے اعداد و شمار پاکستان گزٹ کے حوالے سے یوں پیش کیے ہیں :

"ہندوستان سے پاکستان آنے والے مسلمان پناہ گزینوں کی وجہ سے پاکستان کی دشواریاں اور بڑھ گئیں۔ ۱۹۵۱ء تک ان کی تعداد میں ۷۲ لاکھ کا اضافہ ہوا جس میں ۶۵ لاکھ مغربی پاکستان میں داخل ہوئے اور سات لاکھ مشرقی پاکستان پہنچے۔ پناہ گزینوں کا مسئلہ خصوصی طور پر ملک کے مغربی حصے میں زیادہ پریشان کن تھا۔ مغربی پنجاب کی پوری آبادی میں ۲۶۰۱ فی صد پناہ گزین تھے۔ یہ پناہ گزین کراچی میں ۵۵ فی صد، ملتان میں ۴۹ فی صد اور لاہور میں ۴۳ فیصد تھے۔"[۸۴]

پوری آبادی کا اتنا بڑا حصہ اور پاکستانی شہری ہونے کے باوجود یہ "مہاجر" خود پاکستان میں مقامی لوگوں کی نظروں میں مہاجر ہی رہے اور بقول قرۃ العین حیدر یہ مہاجر خود بھی ہندوستان کو اپنا گھر کہتے رہے۔ لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان مہاجرین نے پاکستان کی انتظامیہ اور بیوروکریسی میں اپنے قدم جما لیے تھے۔ تاہم وہ مہاجرین جو ہندوستان میں غریب اور پسماندہ تھے۔ وہ پاکستان میں بھی اسی حالت میں رہے۔ "آگ کا دریا" میں قرۃ العین حیدر ایک مقام پر لکھتی ہیں:

"مہاجرین کا ایک مسئلہ اور بھی ہے۔ یہاں ہنوز روزِ اوّل ہے۔ ۴۷ء کے بعد ہندوستان میں جو حالت شرنارتھیوں کی تھی وہ آج آٹھ سال گزرنے کے بعد مہاجرین کی ہے اور روز بروز ہولناک تر ہوتی جارہی ہے۔"[۸۵]

قرۃ العین حیدر نے اسی ناول میں ہی ۳۸۱ - ۳۸۰ صفحات پر لکھا ہے (جس کا ذکر پچھلے صفحات پر آچکا ہے) کہ دولت مند شرنارتھی جو بڑے بڑے انگریزی ہوٹلوں یا کوٹھیوں میں یا اپنے عزیزوں یا دوستوں کے یہاں ٹھہرے ہوئے تھے۔ وہ ہر وقت اسکیٹنگ کرتے، شرابیں اڑاتے، اپنی بیویوں اور لڑکیوں کو بال رُوم میں ناچ سکھاتے۔ ناچ کے اسکولوں پر چاندی کی بارش ہو رہی تھی انھوں نے آتے ہی ٹھیکے لینے شروع کر دیے تھے اور دوسری ڈومینین کو ہجرت کرنے والے مسلمانوں کی جائدادیں کوڑیوں کے مول خرید رہے تھے، ۱۹۴۷ء میں خود قرۃ العین حیدر کے مطابق ہندوستان میں شرنارتھیوں کے ایک طبقے کی حالت ایسی تھی۔ پاکستان میں مہاجرین کی حالت میں قرۃ العین حیدر نے اسی طبقاتی تفریق کو نہیں دکھایا بلکہ تمام مہاجرین کی حالت ایک ساتھ بیان کر دی۔

چنانچہ اگر ان شرنارتھیوں جیسی حالت پاکستان میں مہاجرین کی تھی تو یہ حالت ہولناک نہیں ہوسکتی۔ علاوہ ازیں قرۃ العین حیدر نے مندرجہ بالا اقتباس میں، ۴۷ء کے وقت شرنارتھیوں کی جو حالت بیان کی ہے وہ ان کے اسی ناول کے دوسرے بیان کی ضد ہے۔ چنانچہ ان کے دونوں بیانات میں خاصا تضاد ہے۔

دراصل نہ تو ہندوستان میں تمام شرنارتھیوں کی حالت ایک جیسی تھی اور نہ ہی پاکستان میں مہاجرین کی۔ دونوں ہی ملکوں میں طبقاتی بنیاد پر شرنارتھی یا مہاجرین زندگی کے تمام شعبوں میں طاقتور یا پسماندہ ہوئے۔

آزادی کے بعد سے لے کر آج تک فرقہ واریت ہندوستانی سماج کے اہم ترین مسائل میں سے ایک رہی۔ لیکن گزشتہ پانچ دس برسوں میں صورتِ حال نے کافی خطرناک شکل اختیار کرلی ہے۔ حالات اس قدر نازک ہو چلے ہیں کہ دو فرقوں کے افراد کے درمیان کوئی بھی ذاتی مسئلہ فوراً فرقہ وارانہ رنگ اختیار کرلیتا ہے۔ حالات کو اس قدر خطرناک بنانے میں رام جنم بھومی اور بابری مسجد کے مسئلے کا بہت نمایاں رول رہا ہے۔ یہ مسئلہ اس قدر اہم بنا دیا گیا کہ بھارتیہ جنتا پارٹی نے ۱۹۸۹ء اور ۱۹۹۱ء کے عام انتخابات میں اسی مسئلے کو لے کر انتخابات میں حصّہ لیا۔ اسی مسئلے کی خاطر ملک میں بڑے پیمانے پر خون ریزی ہوئی اور لاتعداد لوگ ہلاک ہوئے۔ "چاندنی بیگم" میں قرۃ العین حیدر نے اس مسئلے کو کہیں براہِ راست اور کہیں بالواسطہ طریقے سے اُبھارا ہے۔ مثلاً:

"سیاست دانوں نے ایودھیا کو ایک قہرناک مسئلہ بنا دیا۔" ۸۶

یا

"گوالوں گھوسیوں کی ایک "سیاسی" گائے شامیانے میں آکر اطمینان سے گھاس چرنے لگی۔ چاند تارے کی کاغذی ہری جھنڈیوں کا ہار زیبِ گلو تھا۔ گوالوں کی گائے گیندے کی مالا پہنے، ماتھے پر تلک لگوائے شامیانے میں داخل ہوئی۔" ۸۷

چنانچہ قرۃ العین حیدر نے عہدِ قدیم سے لے کر عہدِ حاضر تک کے سماجی حالات کا احاطہ

کیا ہے اور اس کے ذریعے اس طویل عرصے کی تاریخ کی نشان دہی کی ہے۔ لیکن کئی مقامات پر قرۃ العین حیدر کا تاریخی شعور قوم پرستوں کے نزدیک پہنچ جاتا ہے۔ مثلاً ان کے مطابق ہندوستان کا انگریزوں کی آمد سے قبل دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک ہونا یا انگریزوں کے ذریعے بہت بڑے پیمانے پر ہندوستانیوں کو عیسائی بنانا بہت حد تک قوم پرستوں کی تاریخ نویسی کے نزدیک پہنچتا ہے۔ ہندوستان بلاشبہ کپڑے کی صنعت کے معاملے میں لاثانی تھا۔ لیکن مجموعی طور پر سب سے بڑا صنعتی ملک تصور کیا جانا مبالغہ ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک تبدیلیِ مذہب کا سوال ہے، مشنریاں یہ کام ضرور کر رہی تھیں۔ لیکن جس بڑے پیمانے پر مذہب تبدیل کیے جانے کا تصور قرۃ العین حیدر کے یہاں ملتا ہے، شاید اتنے بڑے پیمانے پر یہ کام نہیں ہوا۔

سماجی تحریکیں

قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا ایک نمایاں پہلو یہ بھی ہے کہ وہ سماجی حالات اور مختلف اَدوار میں پیش آنے والے واقعات کے بیان پر ہی اکتفا نہیں کرتیں بلکہ سماج کی مختلف تہذیبی اقدار ذہنی رویّوں اور ان رویّوں سے وجود میں آنے والی سماجی تحریکوں کے ذریعے بھی مختلف اَدوار کے حالات سے قاری کو آگاہ کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اپنے مختلف ناولوں بالخصوص ''آگ کا دریا'' میں انھوں نے عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی دو نمایاں تحریکوں 'بھکتی تحریک اور تصوّف اور جدید ہندوستان میں بنگال کی مختلف تہذیبی تحریکوں کی عکّاسی کی ہے۔

ہندوستان میں صوفی خیالات کی بنیاد ہجویری کے لاہور پہنچنے کے بعد پڑی۔ ۱۰۷۲ء میں ان کے انتقال کے بعد جو سب سے اہم صوفی ہندوستان تشریف لے آئے۔ وہ خواجہ معین الدین چشتی تھے۔ ہندوستان میں چشتی سلسلے کی بنیاد خواجہ معین الدین چشتی سے ہی پڑی۔ چشتی سلسلے کا مرکز دہلی تھا۔ دہلی میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے خواجہ معین الدین چشتی کے سلسلے کو اور آگے بڑھایا۔ اس کے بعد شیخ فرید الدین مسعود گنج شکرؒ، بابا فرید اور خواجہ نظام الدین اولیا اس سلسلے کو پروان چڑھاتے رہے اور اس نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔

صوفی تحریک کا دوسرا اہم سلسلہ سہروردی سلسلہ تھا۔ ہندوستان میں اس سلسلے کی بنیاد شیخ بہاالدین ذکریا نے ڈالی۔ یہ بارھویں صدی کے اواخر (۸۳-۱۱۸۲ء) میں ملتان میں پیدا ہوئے۔ فطرتاً یہ صوفی قسم کے انسان تھے اور بغداد میں شیخ شہاب الدین سہروردی

کی صحبت میں آنے کے بعد یہ ان کے مرید ہو گئے۔ ہندوستان میں انھوں نے اس سلسلے کی بنیاد ڈالی۔ شیخ بہا الدین ذکریا کے اس سلسلے کو قاضی حمیدالدین ناگوری، شیخ صدرالدین عارف، شیخ عبدالحق دہلوی اور شیخ جلال الدین تبریزی نے قایم رکھا۔

یہ دو سلسلے صوفی تحریک کی رُوح تھے۔ قادریہ اور نقشبندیہ سلسلے بھی قایم ہوئے لیکن انھیں اتنی شہرت حاصل نہ ہوئی جتنی کہ چشتی اور سہروردی سلسلوں کو ہوئی۔

ان سلسلوں کے علاوہ قلندر بھی ہندوستان میں کافی مشہور ہوئے۔ قلندروں کا سلسلہ ایران کے شیخ جمال الدین سے وابستہ کیا جاتا ہے۔ شیخ جمال الدین کے مرید قلندروں کے نام سے مشہور ہوئے اور ایران، افغانستان اور ہندوستان میں پھیل گئے۔ اظہر عباس قلندروں کے متعلق لکھتے ہیں:

> "شیخ جمال الدین کے مُقلّد جو قلندر کہلائے داڑھی مونچھیں اور بھویں تک مُنڈوا کر آہنی زیورات پہن کر ایک شہر سے دوسرے شہر، ایک خانقاہ سے دوسری خانقاہ کا چکّر لگاتے رہتے تھے۔ ان کے ہاتھوں میں کشکول اور چھڑی ہوا کرتی تھی۔" ۸۸

پندرھویں صدی تک آتے آتے ہندوستان میں صوفی تحریک ایک منظّم تحریک کی شکل میں عروج پر پہنچ چکی تھی اور جگہ جگہ صوفی خانقاہیں قایم ہو چکی تھیں۔ چونکہ روایتی مذہب کی جڑیں ہندوستان میں بہت گہری تھیں اس لیے صوفی تحریک یا بھکتی تحریک عوامی تحریک کی شکل میں ظاہر نہیں ہوئیں لیکن ان تحریکوں کو سماج کے پس ماندہ طبقوں میں مقبولیت حاصل تھی۔ ان طبقوں کے علاوہ بھی عام ہندوستانیوں کو ان تحریکوں نے متاثر کیا اور جہاں بھی صوفی اور بھگت گئے ان کا خیر مقدم ہوا۔ ساتھ ہی ان کی مخالفت کرنے والوں کی بھی کمی نہیں تھی۔ لیکن یہ صوفی بھگت یا قلندر ان تمام چیزوں سے بے نیاز اپنی راہ پر گامزن رہے۔ ایسے عہد میں جب کہ پورا ہندوستانی سماج بد امنی کا شکار تھا، ملک مختلف ریاستوں میں بٹا ہوا تھا، جنگیں روزمرّہ کی زندگی کا حصّہ بن چکی تھیں، یہ بالکل فطری تھا کہ ذی ہوش لوگ ان حالات سے بیزار ہو کر ان سے فرار حاصل کرتے۔ اس عہد میں یہ فرار انھیں صوفیوں، بھگتوں اور قلندروں کی صحبت میں حاصل ہو سکتا تھا۔ ہندوستان میں صوفی اور بھکتی تحریک کے فروغ کی ایک

وجہ یہ بھی تھی۔ سماجی حالات اور سماجی ڈھانچے سے غیر مطمئن ذی ہوش دانشور طبقے سے تعلق رکھنے والے لوگ اور ان کے ساتھ سماج کے پس ماندہ طبقے کے لوگ بڑی تعداد میں صوفی اور بھگتی تحریک کے دامن میں پناہ لیتے رہے۔ بھگتی اور صوفی تحریک بھی اس عہد کے سماجی ڈھانچے کی تائید نہیں کرتی تھی۔ گویا یہ ایک ایسا پلیٹ فارم تھا جہاں ہم خیال انسانوں کو ایک دوسرے کی صحبت میسر آسکتی تھی۔ "آگ کا دریا" میں قرۃ العین حیدر صوفی تحریک کے متعلق یوں اظہارِ خیال کرتی ہیں :

"انتشار اور بدامنی کے اس دَور میں صوفیوں کی خانقاہوں میں علم محفوظ رہا۔ اور خرقہ پوش قلندر ایک ایک کر کے اس نئے ملک میں چلے آرہے تھے۔ جیسے محمود نے تسخیر کیا تھا۔
ان قلندروں نے بنگال، بہار، اودھ، راجستھان، دکن، گجرات، سندھ اور پنجاب میں نئے وِہار آباد کیے۔" ۸۹

ظاہر ہے کہ صوفیوں اور قلندروں کا وجود میں آنا اور خانقاہیں اور وِہار قایم کرنا، مروّج سماجی تمدّن سے مختلف عمل تھا۔ اس کے پسِ پردہ احتجاج کارفرما تھا جو سماج کے خلاف ان صوفیوں اور قلندروں کے دل ودماغ میں تھا۔ احتجاج کا یہ جذبہ بذاتِ خود شعور کی پختگی کی دلیل ہے اور یہاں جہل کا دخل ممکن نہیں۔ احساسِ بے گانگی کا شکار یہ صوفی اور قلندر حالات سے سمجھوتہ نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ کبھی مذہب کی سطح پر اور کبھی سماجی سطح پر ان کی صدائے احتجاج بلند ہوتی رہی۔ ایسے صوفی اور قلندر جو خود شاعر تھے یا کسی بھی شکل میں لکھتے تھے، اپنے فلسفیانہ خیالات کو عوام تک مسلسل پہنچاتے رہے۔

احساسِ بے گانگی کی بنیادی وجہ پیداواری ذرایع کے مالک طبقے اور محنت کش عوام کے درمیان کش مکش ہوتی ہے۔ جس لمحے محنت کش عوام یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ پیداواری ذرایع کے مالک حاکم طبقے ان کا استحصال کر رہے ہیں اور یہ کہ پیداواری رشتوں میں ان کا کہیں دخل نہیں ہے تو فطری طور پر انھیں پیداواری ذرایع سے بیگانگی کا احساس ہونے لگتا ہے اور اسی عمل میں مشقت سے بیگانگی بھی شروع ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجبوری میں وہ مشقت تو کرتا ہے لیکن اس کی مشقت بہت میکانکی ڈھنگ کی ہو جاتی ہے اور لاشعوری طور پر وہ فرار کا شکار ہو جاتا ہے۔ ہم خیال جماعت

کی صحبت میں آنے کے ساتھ ہی وہ اس جماعت کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ بھکتی تحریک میں سماج کے پسماندہ طبقوں اور محنت کش عوام کی بڑی تعداد میں نمائندگی کی ایک اہم وجہ اس قسم کا احساسِ بیگانگی بھی تھا۔ کبیر کے نرگن رام کے تصوّر اور پورے سماجی ڈھانچے کے خلاف صدائے احتجاج نے کبیر کو نچلی ذاتوں اور پسماندہ اور محنت کش عوام کا مسیحا بنا دیا۔ یہ لوگ کبیر کے مُرید بننے لگے اور وہ بھکتی تحریک جو برہمن خیالات کی حمایت کی وجہ سے جنوبی ہند میں بہت مقبول نہ ہو سکی تھی شمالی ہند میں کافی مقبول ہوئی اور اسی کے زیرِ اثر یہ تحریک واپس جنوبی ہند میں بھی پھیل گئی لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بھکتی تحریک نچلی ذاتوں اور پس ماندہ عوام تک ہی محدود تھی۔ اس تحریک میں سماج کا تقریباً ہر طبقہ شامل تھا اور اسی وجہ سے بھکتی تحریک اس قدر مقبول ہو سکی، لیکن ان تمام طبقوں کے درمیان، بقول ستیش چندر، ایک بات مشترک تھی۔ اور وہ تھی سماجی بے چینی بے اطمینانی۔[۹۰]

قرۃ العین حیدر نے بھکتی اور صوفی تحریک کا بیان کرتے ہوئے ان باتوں کی طرف یا تو توجہ نہیں دی یا پھر ان کے خیال میں ان تحریکوں کے پسِ پردہ اس قسم کے عناصر کار فرما نہیں تھے۔ دراصل انھوں نے ان تحریکوں کے وجود میں آنے کی وجوہ کی وضاحت نہیں کی۔ بھکتی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے وہ "آگ کا دریا" میں ایک مقام پر لکھتی ہیں:

> "سرجو کے کنارے رہنے والے یہ پنڈت لوگ ایک نئے چکّر میں پڑ رہے تھے۔ اس چکّر کا نام انھوں نے بھکتی رکھ چھوڑا تھا۔ وہ لوگ دن رات نرگن رام نرگن رام جُپو رے بھائی کی رَٹ لگایا کرتے تھے۔ ان ہی کے یہاں کمال الدین شنکر اچاریہ اور ولبھ اور رامانند کے ناموں سے آشنا ہوا اور اب سب کے سب کاشی کے بھگت کبیر کے پیچھے دیوانے ہوتے جا رہے تھے۔" ۹۱

ان الفاظ سے ایسا گمان ہوتا ہے کہ بھکتی تحریک برہمنوں کی تحریک تھی۔ سرجو کے کنارے رہنے والے یہ پنڈت لوگ ایک نئے چکّر میں پڑ رہے تھے۔ اس جُملے سے کچھ اسی قسم کے تاثرات پیدا ہوتے ہیں لیکن اسی ناول میں دوسرے مقام پر بھکتی تحریک کا ذکر جس انداز میں کیا گیا ہے اس سے ان کے مندرجہ بالا بیان کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے۔ اس مقام پر یہ تحریک برہمنوں یا پنڈتوں کے بجائے عوامی تحریک معلوم ہونے لگتی ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباس ملاحظہ ہو:

"پچھلے تین سو سال سے اس بھکتی مارگ پر ایک بڑا خوب صورت قافلہ رواں تھا۔ اس قافلے میں کیسے کیسے لوگ شامل تھے۔ اجمیر کے معین الدین اور ایٹے کے امیر خسرو اور دلّی کے نظام الدین اور گجرات کے نرسنگھ مہتا اور بنگال کے بیربھوم کا چنڈی داس اور متھلاپوری کے ودیاپتی اور مہاراشٹر کا درزی نام دیو، پریاگ کے رامانند اور جنوب کے مادھو اور ولبھ اور بادشاہوں اور چھتر پتی راجاؤں کے درباروں اور اُمرا، وزرار اور سپہ سالار کی دنیا سے نکل کر کمال نے دیکھا کہ اس دوسری دنیا میں مزدور، نائی، موچی اور کسان اور غریب کاریگر آباد تھے۔ یہ جمہوری ہندوستان تھا اور اس ہندوستان پر خرقہ پوشوں کی حکومت تھی۔ کاریگر کی منڈلیاں ان سے وابستہ تھیں اسلام کی مساوات ان ہندو بھگتوں کو متاثر کر رہی تھی۔ اسلام تو امن پسند صوفی اس دیس میں پھیلا رہے تھے۔ یہاں تلواروں کا ذکر کہاں تھا۔ ہزاروں برس کے ستائے ہوئے اچھوت ان سنتوں کے پاس بیٹھ کر رام کا نام لے رہے تھے۔ اونچی ذات کے برہمنوں کا یہاں کون دخل تھا۔ یہ بڑی دنیا تھی۔ اس میں ہندو مسلمان کا سوال نہیں تھا۔ یہاں محبت کا رواج تھا۔" ۹۲

اس تضاد کے علاوہ بھی قرۃ العین حیدر نے تصوّف، بھکتی اور قلندروں کو آپس میں خلط ملط کر دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تصوّف بھکتی اور قلندروں میں کوئی فرق ہی نہ تھا۔ ویسے بھی بھکتی تحریک کی دو شاخیں تھیں "نرگن دھارا" اور "سگن دھارا"۔ قرۃ العین حیدر نے نرگن بھکتی کو بھکتی تحریک کا نمائندہ مان کر صرف اسی کا ذکر کیا ہے۔ اس مقام پر نہ صرف تصوّف، بھکتی اور قلندروں کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے بلکہ مجموعی بھکتی تحریک اور مختلف بھکتی "پنتھوں" میں بھی فرق کرنا نہایت ضروری ہے۔

عہدِ وسطیٰ کی ان سماجی تحریکوں کے علاوہ قرۃ العین حیدر نے انیسویں صدی کے اواخر میں ہونے والی مختلف تجدیدی تحریکوں کا سرسری طور پر جائزہ لیا ہے اور اس کے ذریعے ملک کی تہذیبی اور سماجی حالت کی تصویر کشی کی ہے۔ ان تجدیدی تحریکوں کا سرسری جائزہ انھوں

نے مندرجہ ذیل اقتباس میں لیا ہے :

"انیسویں صدی کے اواخر میں کلکتہ بے حد موڈرن شہر تھا۔ جس میں ان گنت کالج تھے اور یہاں سیاسی اور تہذیبی تحریکیں اور پریس اور اخبار نئے بنگالی ناولوں میں ہندو تہذیب کی تجدید کا پرچار کیا جا رہا تھا۔ راجا شریندر موہن ٹیگور نے ہندوستانی موسیقی کی احیاء کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ سوامی وویکا نند یہاں سے باہر یورپ اور امریکہ میں ویدانت فلسفے کا پرچار کر رہے تھے۔ ملک میں ہر طرف سیاسی اور تہذیبی تحریکوں کا چرچا ہو رہا تھا۔" ۹۳

حالانکہ مندرجہ بالا اقتباس سے مختلف تحریکوں کی ماہیت اور رُجحان کا اندازہ تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا اندازہ نہیں ہو پاتا کہ ان تحریکوں نے اس عہد کی سماجی، سیاسی اور تہذیبی زندگی کو کس حد تک متاثر کیا۔ پھر بھی ان تحریکوں کے ذریعے عہد کے سماجی حالات، سماجی ڈھانچے اور تہذیبی فضا کو سمجھنے میں حد درجہ مدد ملتی ہے۔

مجموعی طور پر جن سماجی تحریکوں کی نشاندہی قرۃ العین حیدر نے کی ہے وہ اپنے زمان د مکان کے اعتبار سے نہ صرف بڑی اہمیت کی حامل تھیں بلکہ انھوں نے سماجی تبدیلیوں میں اہم رول بھی نبھایا اور ایک مثبت تاریخی شعور کا یہی تقاضا ہے کہ سماجی تبدیلیوں کو لانے والے یا انھیں متاثر کرنے والے عناصر کو روشن کیا جائے اور ان کے ذریعے تاریخ کو بہتر ڈھنگ سے سمجھا جائے۔

سیاسی صورتِ حال

کسی بھی عہد کے سماجی حالات اس عہد کے سیاسی حالات سے علاحدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ اس اعتبار سے سماجی حالات کو سیاسی حالات سے علاحدہ کر کے دیکھنا مشکل ہے۔ قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں جو صورتِ حال دیکھنے کو ملتی ہے اس کے پیشِ نظر وہ حالات یا واقعات جو براہِ راست کسی دور کی ۔۔اجی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، انھیں سماجی حالات کے آئینے میں

دیکھا جاسکتا ہے اور وہ حالات اور واقعات جن کا تعلق براہِ راست سیاسی سرگرمیوں سے ہے انھیں سیاسی حالات کے مابین رکھا جاسکتا ہے۔ یہاں ہم قرۃ العین حیدر کے ناولوں کے انہی پہلوؤں سے بحث کریں گے جن کا تعلق براہِ راست سیاسی سرگرمیوں سے ہے۔

اگرچہ قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں سیاسی حالات کے نقوش ان واقعات کے بیان میں بھی ملتے ہیں جن کا تعلق جنگِ آزادی کی تحریک سے قبل کے عہد سے ہے۔ لیکن ان کے حالات پر ان کے ناولوں میں سرسری نگاہ ڈالی گئی ہے، تفصیلی بحث کہیں نظر نہیں آتی۔ سیاسی حالات پر مفصل بحث ان کے ناولوں میں جنگِ آزادی کی مختلف تحریکوں کے ضمن میں ہی کی گئی ہے۔

دسمبر ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کے ساتھ تحریکِ آزادی کو ایک واضح سمت مل گئی۔ تھوڑے ہی عرصے میں انڈین نیشنل کانگریس تمام سیاسی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ تمام قوم پرست اور انقلابی انڈین نیشنل کانگریس کے پرچم تلے آ گئے۔ ابھی یہ سلسلہ چل ہی رہا تھا کہ انگریزوں نے ایک بار پھر اپنا پرانا ہتھیار "پھوٹ ڈالو اور راج کرو" استعمال کیا۔ فرقہ پرستی کا زہر ان لوگوں نے پہلے ہی گھول رکھا تھا۔ انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کے بعد انگریزوں نے مسلمانوں کو یہ احساس دلانا شروع کیا کہ کانگریس ان کے مفاد کے لیے کسی قسم کی جدوجہد نہیں کر سکتی۔ انگریز اپنے اس منصوبے میں بھی کامیاب رہے۔ ۱۹۰۶ء میں انڈین نیشنل کانگریس سے کچھ لوگ الگ ہوئے اور مسلم لیگ وجود میں آئی۔ مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے علاحدہ اور مسلم اکثریت کے علاقوں اور ریاستوں میں مسلم نمائندوں کا مطالبہ کیا۔ جس نے آزادی کی تحریک کے عروج تک پہنچتے پہنچتے پاکستان کے مطالبے کی شکل اختیار کر لی۔

خود کانگریس کے اندر بھی کچھ مسلم رہنما اسی قسم کے مطالبے کر رہے تھے۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں کانگریس اور مسلم لیڈروں کے درمیان اس معاملے میں ایک معاہدہ ہوا۔ قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں سیاسی حالات پر باقاعدہ بحث کا آغاز اسی معاہدے سے مانا جاسکتا ہے۔

مذکورہ بالا معاہدے کے متعلق سُمت سرکار لکھتے ہیں:

"مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کی میٹنگیں ایک ہی وقت پر بمبئی میں

چل رہی تھیں۔ باہمی اصلاحات کے ذریعے کم ترین آئینی مطالبوں کے لیے ایک
مشترکہ کمیٹی بنائی۔ اکتوبر ۱۹۱۶ء میں امپیریل کونسل کے انیس غیر سرکاری ارکان نے
مل کر ہندوستان کے لیے نمائندہ حکومت کے حق میں وائسرائے سے درخواست
کی۔ دسمبر ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں کونسل کے لیے منتخب اکثریت کا مشترکہ مطالبہ پھر دہرایا
گیا۔ ساتھ ہی مشہور لکھنؤ معاہدے کے ذریعے ہندو مسلم سیاسی تفریق کے مسئلے کو سلجھانے
کی کوشش کی جا رہی تھی جس میں سیٹوں کی تقسیم پر اتفاقِ رائے ہوا اور کانگریسیوں
نے علاحدہ انتخابیہ کی تجویز کو تسلیم کر لیا۔ مسلم لیڈروں نے بمبئی اور یو۔پی میں زیادہ
نمائندگی (یہاں تیس فیصد سیٹیں مسلمانوں کو ملتی تھیں) کے عوض میں مسلم اکثریت
والے علاقوں میں نسبتاً کم نمائندگی (مثال کے طور پر بنگال میں صرف چالیس
فیصد سیٹیں) کی تجویز قبول کر لی۔" ۹۴

لیکن انگریزوں کو اس معاہدے سے خطرہ پیدا ہو گیا کیوں کہ اگر ہندو اور مسلمان بغیر کسی
تفریق کے جنگِ آزادی میں حصہ لیتے تو انگریزی حکومت زیادہ عرصے تک قایم نہیں رہ سکتی تھی۔
چنانچہ فرقہ پرستی کا ہتھیار پھر استعمال میں لایا گیا۔ "کارِ جہاں دراز ہے" میں ایک مقام پر قرۃ العین
حیدر لکھتی ہیں:

"۱۹۱۶ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین معاہدہ ہو چکا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں علی محمد
خاں راجا محمود آباد کو انڈین نیشنل کانگریس کی صدارت پیش کی گئی۔ لیگ اور
کانگریس کا یہ اتحاد برطانوی حکومت کی مصلحت کے بالکل خلاف تھا۔ نواب
سر ہارکرٹ بٹلر نے راجا صاحب پر زور ڈال کر انھیں کانگریس کی صدارت
قبول کرنے سے روک لیا اور یو۔پی گورنمنٹ کا ہوم ممبر مقرر کر دیا۔" ۹۵

تحریکِ آزادی کو توڑنے کے لیے اس قسم کے متعدد اقدام اٹھائے گئے۔ لیکن کوئی سازش
ایک حد تک ہی کامیاب ہو سکی۔ آزادی کی جنگ روز بروز زور پکڑتی گئی۔ ایک طرف کانگریس کی قیادت
میں یہ جدوجہد جاری تھی تو دوسری طرف مختلف قسم کے انقلابی گروہ تشدد کا راستہ بھی اپنائے
ہوئے تھے۔ یہ تحریکیں اتنی تیزی سے جڑیں پکڑتی جا رہی تھیں کہ انھیں ختم کرنے کا کوئی امکان ہی

نظر نہیں آر ہا تھا۔

بنگال مختلف قسم کی انقلابی تحریکوں کا مرکز تھا اور تحریکِ آزادی میں ہمیشہ پیش پیش رہا۔ ۱۹۰۵ء میں بنگال کی تقسیم نے انقلابی تحریکوں کی بنیاد رکھ دی تھی۔ اس کے بعد سے ان انقلابی تحریکوں نے نہ صرف پورے بنگال کو بلکہ پورے ہندوستان کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ بعد کے زمانے میں ان میں سے انقلابیوں کی ایک بڑی تعداد کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہوگئی۔ قرۃ العین حیدر کا ناول "آخرِ شب کے ہمسفر" بنگال میں کمیونسٹ تحریک پر ہی مرکوز رہے۔ حالانکہ اس ناول کا کینوس بیسویں صدی کی چوتھی دہائی سے شروع ہوکر آٹھویں دہائی تک کا احاطہ کرتا ہے۔ لیکن مصنفہ نے گزشتہ زمانے کی انقلابی تحریکوں کا بھی جائزہ لیا ہے۔ یہی تحریکیں بعد کے دنوں میں بنگال اور دیگر صوبوں میں جنگِ آزادی کی بنیاد بھی ثابت ہوتی ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے چوتھی دہائی کے بعد کی انقلابی سرگرمیوں کو گزشتہ زمانے کی انقلابی سرگرمیوں کے سلسلے کی ایک کڑی کی شکل دینے کی غرض سے چوتھی دہائی سے قبل کی انقلابی سرگرمیوں کا خلاصہ مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے :

"اور ۱۹۰۵ء کے ان انقلابیوں نے لیفٹیننٹ گورنر کو مارنے کے ارادے سے ریلوے لائن پر ایک چھوڑ تین تین بارود بچھائی تھی۔ اور علی پور سازش شروع ہوئی تھی۔ اور سی۔ آر۔ داس نے اربندو گھوش کا مقدمہ لڑا تھا۔ اور اس وقت برین گھوش نے کہا تھا۔ ہم انگریزوں کو مار کر آزادی حاصل کرنے کے خواب نہیں دیکھ رہے ہیں۔ ہم صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہم میں مرنے اور مارنے کی ہمت ہے۔ یورپ میں ہندوستانی طلباء نے انقلابی گروہ بنائے تھے۔ سکھ کسانوں نے امریکہ اور کینیڈا میں غدر پارٹی بنائی تھی۔ ۱۹۰۹ء میں سر کرزن ولی کو جو ہندوستان کے خلاف قانون بنا رہا تھا لندن میں ایک ہندوستانی طالب علم نے گولی کا نشانہ بنا دیا تھا۔ اور پھانسی پر چڑھا تھا۔ دہلی میں لارڈ ہارڈنگ پر بم پھینکا گیا تھا اور چار نوجوان دار پہ لٹکے تھے۔ آج سے ۲۵ سال پہلے مغربی سامراجیوں نے آپس میں اسی طرح کی ایک بھیانک جنگ لڑی تھی۔ اور اس زمانے میں ہندوستانی انقلابیوں نے برلن کمیٹی بنائی تھی جس میں سروجنی دیبی کے بھائی ویریندر چٹو

پادھیائے اور راجا مہندر پرتاپ اور بھوپندر ناتھ اور سوہن سنگھ اور برکت اللہ اور چمپک رمن پلے اور ایم۔ این رائے شامل تھے۔ بنگالی، پنجابی، مدراسی ہندو، مسلمان، سکھ۔ کون کہتا ہے ہندوستانی قوم متحد نہیں ہو سکتی۔؟ اور غدر پارٹی کے اراکین امریکہ سے ہندوستان پہنچے تھے اور ۲۱ فروری ۱۹۱۵ء نئے غدر کی تاریخ مقرر ہوئی تھی۔ اور فوجی سپاہی یو۔پی اور پنجاب میں غدر شروع کرنے والے تھے۔ جب کسی میر جعفر نے پھر حکومت سے مخبری کر دی۔ پھر کتنوں کو پھانسی لگی، کتنے کالے پانی گئے۔ عدم تعاون اور خلافت تحریک کی ناکامی کے بعد ۱۹۲۴ء میں تشدد پسند تحریک دوبارہ شروع ہوئی۔ اور پھانسی کی کوٹھریاں آباد ہوئیں۔ یو۔پی میں انقلابیوں نے کاکوری میں سرکاری خزانہ لوٹا۔ اور اشفاق اللہ اور اس کے ساتھی پھانسی پر چڑھے۔ آندھرا میں الوری سیتارام راجو کے گوریلا دستے لڑتے پھرے اور مارے گئے۔ سردار بھگت سنگھ نے مرکزی اسمبلی میں بم پھینکا اور کہا کہ ان کا مقصد ملک میں اشتراکی حکومت قائم کرنا ہے۔ اور پھانسی پر چڑھے۔ ہندوستانی سوشلسٹ ری پبلکن آرمی کے کمانڈر الہ آباد میں پولیس سے لڑے اور مارے گئے۔ چاٹ گام میں ۲۲ اپریل ۱۹۳۰ء کو آئرلینڈ کے ایسٹر سنڈے کی طرح کی آرائی ہوئی اور انقلابیوں کی نئی نوجوان ترک پارٹی جگانتر نے اسلحہ خانے پر حملہ کیا اور جگانتر کے لیڈر سوریہ سین اور ان کے ساتھی جلال آباد کی پہاڑیوں پر برطانوی فوج کا مقابلہ کرتے ہوئے مشین گنوں سے شہید ہو گئے۔ نوجوان کلپنا دت کو قید کر لیا گیا۔ اور کالج گریجویٹ پریتی لتا چاٹ گام کے یورپین کلب پر مسلح حملے کی قیادت کرتی ہوئی پکڑی گئی۔ اور پولیس کے قبضے میں آنے سے پہلے اس نے خود کشی کر لی۔ نوجوان شانتی دیوی کو کومیلا کے ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کو پستول کا نشانہ بنانے کی سزا میں کالے پانی بھیج دیا گیا۔"[۹۹]

مندرجہ بالا اقتباس میں ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۳۰ء تک انقلابی اور "دہشت پسند" تحریکوں کا جائزہ چند اہم واقعات کے ذریعے لیا گیا ہے۔

۵-۱۹۰۴ء کے دوران دو اہم واقعات نے "دہشت پسند" سرگرمیوں کی بنیاد ڈالی۔ پہلا واقعہ تھا۔ روس۔ جاپان جنگ میں جاپان کی فتح۔ روس کے مقابلے میں جاپان کافی چھوٹا ملک تھا۔ اور ساتھ ہی وہ ایشیائی ملک تھا اور اس نے یورپی طاقت پر فتح حاصل کی تھی۔ چنانچہ اس کا اثر ہندوستان میں بھی پہنچا اور ایک دوسری یورپی طاقت کے خلاف لڑنے کا حوصلہ بڑھا۔ دوسرا اہم واقعہ بنگال کی تقسیم تھا۔ جو کہ بہت اہم واقعہ تھا۔ حکومت نے اعلان کیا کہ یہ تقسیم انتظامیہ میں بہتری لانے کی غرض سے کی گئی ہے۔ لیکن ہندوستانیوں کے لیے اس تقسیم کا مطلب اپنے صوبے کے ٹکڑے ہونا تھا اور وہ اس صورتِ حال کو برداشت کرنے کو تیار نہیں تھے۔

"دہشت پسند" سرگرمیوں کا پہلا اہم واقعہ اپریل ۱۹۰۸ء میں رونما ہوا۔ پرفلا چاکی اور خودی رام بوس نے مظفر پور کے ڈسٹرکٹ جج پر بم پھینکا لیکن غلطی سے دو انگریز عورتیں مسز کینڈی اور ان کی بیٹی ہلاک ہو گئے۔ پرفلا چاکی نے گرفتار ہونے سے پہلے ہی خودکشی کرلی۔ لیکن خودی رام بوس گرفتار ہوئے اور انھیں پھانسی دے دی گئی۔ پولیس کی تحقیقات میں کلکتہ کے مانک ٹولہ باغ میں بم بنانے کی فیکٹری کا پتہ چلا۔ پولیس نے بم کی فیکٹری اور انوشیلن جو کہ ہندوستان کی اوّلین "دہشت پسند پارٹی" تھی کے درمیان رابطہ تلاش کرنا شروع کیا۔ سینتیس [۳۷] لوگ گرفتار ہوئے اور مشہور "علی پور سازش" کا مقدمہ شروع ہوا۔ یہ دہشت پسند تحریک کا نقطۂ آغاز تھا۔ اس نقطۂ آغاز اور "دہشت پسندوں" کے کمیونسٹ بننے کے درمیان اس قسم کے واقعات کا ایک لمبا سلسلہ ہے جس کا ذکر قرۃ العین حیدر نے مذکورہ اقتباس میں کیا ہے۔ ان تمام واقعات میں کم از کم دو واقعات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ چاٹ گام کے یوروپین کلب پر حملے اور ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کا قتل جس میں دو کم عمر لڑکیاں بھی شامل تھیں۔ پہلا واقعہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ یوروپین کلب پر حملے "دہشت پسند" تحریک کے آخری اہم واقعات تھے اور دوسرا واقعہ اس لیے کہ یہ عورتوں کی "دہشت پسند پارٹی" کا واحد اہم واقعہ ہے۔

یوروپین کلب پر "دہشت پسندوں" کے دو اہم حملے ہوئے۔ پہلا حملہ ۱۸ اپریل ۱۹۳۰ء کی رات کو ہوا، جس میں کلب کے اندر موجود تمام یوروپیوں کو ختم کر دینے کا منصوبہ تھا لیکن ایسٹر ہونے کی وجہ سے کلب بالکل خالی تھا۔ ان لوگوں نے اسلحہ خانے پر حملہ کرکے تمام اسلحے لوٹ لیے اور چاٹ گام کے ایک حصّے پر قبضہ کر لیا اور سوریہ سین کی قیادت میں انقلابی حکومت قایم

ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۲۰ اپریل کو پولیس نے جوابی حملہ کیا اور شہر پھر حکومت کے قبضے میں آگیا۔ لیکن دہشت پسند شہر کے گرد و پیش ہی موجود رہے اور ۲۲ اپریل کو پولیس اور گورکھا رجمینٹ نے انھیں جلال آباد کی پہاڑیوں پر تین اطراف سے گھیر لیا اور دو گھنٹے تک ان کے درمیان لڑائی جاری رہی۔ اس میں دس "دہشت پسند" ہلاک ہوئے۔ لیکن سوریہ سین فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا۔ قرۃ العین حیدر کا یہ بیان کہ سوریہ سین اور اس کے تمام ساتھی ہلاک ہو گئے' درست نہیں ہے۔ دراصل سوریہ سین مئی ۱۹۳۳ء کو گرفتار کیا گیا تھا۔ حالانکہ قرۃ العین حیدر کا بیان درست نہیں ہے لیکن اس سے ان کے تاریخی شعور پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا کیونکہ کسی خاص فرد یا ہلاک ہونے والے لوگوں کی تعداد کی بہت زیادہ اہمیت نہیں۔ اہمیت واقعے اور اس کے اثرات کی ہے۔ سوریہ سین اپریل ۱۹۳۰ء کے بعد ویسے بھی کسی سیاسی سرگرمی میں شامل نہیں ہوا تھا۔

دوسرا اہم واقعہ ۱۴ دسمبر ۱۹۳۱ء کا ہے۔ اس واقعے میں دو کم عمر لڑکیاں جن کا تعلق "دہشت پسند پارٹی" کی شاخ "استری سنگھ" سے تھا۔ "دہشت پسندوں" کے ساتھ مل کر مجسٹریٹ سی۔ جی۔ بی اسٹی ونس کو ہلاک کرنے میں کامیاب ہو گئیں اور پہلی بار خواتین بڑی تعداد میں "دہشت پسند" سرگرمیوں کے لیے گرفتار کی گئیں۔

اس کے بعد رفتہ رفتہ "دہشت پسند" تحریک کا زور کم ہونے لگا اور بیشتر "دہشت پسند" کمیونسٹ تحریک کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کے علاوہ یورپ میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبا بھی مارکسی خیالات سے کافی متاثر ہو رہے تھے۔ رجنی پام دت نے انگلستان میں کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد پہلے ہی رکھ دی تھی۔ ایم۔ این رائے جنھوں نے ہندوستان کے باہر رہ کر ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی تھی' انھوں نے ہندوستان کے مختلف ہم خیال افراد کے ساتھ رابطہ قائم کر کے ۱۹۲۵ء میں ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد رکھ دی۔ ایم۔ این رائے بذاتِ خود جگانتر کے کارکن رہ چکے تھے اور "دہشت پسند" تحریک میں حصہ لے چکے تھے۔ انقلابی فطرت کے حامل یہ "دہشت پسند" کمیونسٹ کے انقلابی پروگرام سے حد درجہ متاثر ہوئے۔ کمیونسٹوں کے علاوہ سوشلسٹوں نے بھی انھیں متاثر کیا۔ چنانچہ "دہشت پسندوں" کی ایک بڑی تعداد کانگریس سوشلسٹ پارٹی اور کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئی۔ حالانکہ یہ سلسلہ ۱۹۳۰ء سے قبل بھی شروع ہو چکا تھا اور مسلسل روز بروز بڑھ رہا تھا لیکن یہی عرصہ

"دہشت پسندی" کا نقطۂ عروج بھی ثابت ہوا۔ بقول سُمت سرکار:

"دہشت پسندی نے ۱۹۳۱ء میں گزشتہ تمام ریکارڈ توڑ دیے۔ اس سال دہشت پسندی کے ۹۲ واقعات ہوئے۔ ان واقعات میں ۹ قتل کے ساتھ (جس میں مدناپور کے ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ پیڈی کا اپریل میں اور بیرا کے ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ اسٹی ونس کا دسمبر میں) اسٹی ونس دو اسکولی لڑکیوں، شانتی اور سنیتی چودھری کے ہاتھوں قتل ہوا جو کہ انقلابی تحریک میں عورتوں کی حصّہ داری کی ایک نئی سطح ہے۔ دہشت پسندی صرف شہروں تک ہی محدود نہیں رہ گئی تھی۔ خصوصاً چاٹ گام میں جہاں کم از کم ۵۲ گاؤں مئی میں ڈسٹربڈ علاقے (Disturbed Areas) قرار دیے گئے۔" ۹۷

لیکن ۱۹۳۱ء کے بعد دفعتاً "دہشت پسند" تحریک ختم ہونے لگی۔ اس تحریک کے ممبر جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، کانگریس سوشلسٹ پارٹی یا کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔ حالانکہ قرۃ العین حیدر نے لکھا ہے کہ "سرے سے دہشت پسند انقلابی کمیونسٹ ہو گئے تھے۔"۹۸ لیکن در اصل ایسا ہوا نہیں تھا۔ گو کہ ایک بڑی تعداد کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئی تھی لیکن کانگریس سوشلسٹ پارٹی میں شامل ہونے والوں کی بھی تعداد کم نہ تھی۔ مثال کے طور پر انوشیلن کے تقریباً تمام ممبر کانگریس سوشلسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے تھے۔ ۹۹

"دہشت پسند" تحریک کا زور کم پڑنے کے بعد ملک کے مختلف حصّوں میں کسانوں کی مختلف تحریکوں نے زور پکڑا۔ جس میں حکومت کو ٹیکس نہ دینے کی ایک پوری تحریک شامل ہے۔ شروع کے دِنوں میں ٹیکس نہ ادا کرنے کی کسانوں کی تحریک کانگریس کے فیصلے کے مطابق نہ تھی۔ در اصل دسمبر ۱۹۳۱ء سے قبل کانگریس ان تحریکوں میں دلچسپی بھی نہیں لے رہی تھی۔ یو۔پی کے دیہاتوں میں حالات قابو سے باہر ہوتے جا رہے تھے۔ یہاں کانگریس نے زمینداروں اور کسانوں کے درمیان سمجھوتا کروانے کی کوشش کی اور کسانوں سے لگان کم کروانے کے لیے کانگریس کے علاقائی دفتروں میں عرضی دینے کو کہا۔ ۲۴ مئی ۱۹۳۱ء کو گاندھی نے یو۔پی کے کسانوں کے نام "فرمان" جاری کیا جس میں کہا گیا تھا کہ وہ کاشتکار جن کے پاس

خود کی زمین نہیں ہے، کم از کم آٹھ آنے کے حساب سے' اور جن کے پاس خود کی زمین ہے وہ بارہ آنے کے حساب سے لگان دیں۔ اس کے علاوہ گاندھی نے کسانوں کو کسی بھی طرف سے آنے والے ایسے مشوروں کے خلاف خبردار بھی کیا جو بالکل لگان نہ دینے کی وکالت کرتے ہوں۔ لیکن رفتہ رفتہ کسانوں کا زور بڑھتا گیا اور کئی مقامات پر کسانوں نے لگان دینے سے انکار کر دیا۔ اور مجبوراً دسمبر میں کانگریس نے کچھ علاقوں میں اس تحریک کی حمایت کی۔ اس کے بعد ایک لمبے عرصے کی خاموشی کے بعد ۱۹۳۶ء میں کانگریس نے زمینداری ختم کیے جانے کا مطالبہ کیا۔

"آگ کا دریا" میں قرۃ العین حیدر نے کسانوں کی تحریک کے متعلق لکھا ہے:

> "ان دنوں ۱۳۱ء کے لگ بھگ کانگریس نے تحریک چلا رکھی تھی کہ حکومت کو ٹیکس مت ادا کرو۔ گاؤں گاؤں یہ تحریک چل رہی تھی۔ حکومت اور زمیندار ایک طرف تھے، کسان اور کانگریس دوسری طرف۔" ۱۰

مندرجہ بالا اقتباس کسی بھی لحاظ سے ایک اچھے تاریخی شعور کی مثال نہیں کہی جا سکتی۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ کانگریس کسی صورت سے بھی اس تحریک میں شامل نہ تھی۔ اور گاندھی بڑی حد تک زمینداروں کی طرفداری کر رہے تھے۔ اس وقت تک کانگریس گاندھی کے خلاف جانے کی ہمت بھی نہیں کر سکتی تھی اور ایسا ہی ہوا۔ کسانوں اور زمینداروں کے درمیان سمجھوتا کروا کر ٹیکس کی رقم کم کروانے کی کوشش کے ذریعے کانگریس زمینداروں اور کسانوں دونوں کو ہی خوش کرنا چاہتی تھی۔ کانگریس کو علم تھا کہ وہ زمینداروں کو ناراض کر کے مضبوط نہیں بن سکتی لیکن دوسری جانب عوامی تحریک سے خود کو علاحدہ رکھنا بھی کانگریس کی صحت کے لیے اچھا نہیں تھا۔ اس مقام پر اہم ترین بات یہ نظر آتی ہے کہ کوئی سیاسی پارٹی اپنے نظریات عوام پر تھوپ نہیں سکتی اور آخر کار عوام کی خواہشات کے سامنے اسے اپنا سر خم کرنا ہی پڑتا ہے۔ تاریخ کی تشکیل عوام کرتے ہیں کوئی سیاسی جماعت نہیں۔ چنانچہ کانگریس رفتہ رفتہ کسانوں کی تحریک میں شامل ہونے لگی۔ ۱۹۳۶ء میں کانگریس اس نتیجے پر پہنچی کہ اس کا مستقبل ان تحریکات میں ہے اور اس نے زمینداری کے خاتمے کا مطالبہ کیا۔ واقعات کے اندر پوشیدہ ان حالات کو دیکھنا ایک مثبت تاریخی شعور کے لیے ضروری ہے۔ لہٰذا ایسے بیانات جیسا کہ قرۃ العین حیدر کے ناول

سے پیش کیا گیا، مگر آدہ کن ہو سکتا ہے۔

۱۹۳۵ء کے بعد ہندوستان کے سیاسی ماحول میں مختلف قسم کی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ۱۹۳۵ء میں حکومت نے سیلف گورنمنٹ پر ایک قانون پاس کیا جو کہ ۱۹۱۹ء کے بعد پاس ہونے والا سب سے اہم قانون تھا۔ اس قانون کے تحت ۱۹۳۷ء میں حکومت نے فروری میں انتخابات کرائے ان انتخابات میں علاقائی اسمبلیوں کی کل ۱۵۸۵ نشستوں میں سے کانگریس نے ۷۱۱ نشستیں حاصل کیں اور مختلف صوبوں میں لوکل سیلف گورنمنٹ قایم کیں۔ ۱۹۳۹ء میں انگریزی سرکار نے جرمنی کے خلاف جنگ میں شامل ہونے کا اعلان کیا۔ جنگ میں شامل ہونے کے تھوڑے ہی عرصے بعد وائسرائے نے ہندوستانی عوام کے نمائندوں سے بغیر کوئی مشورہ کیے ہندوستان کو جنگ میں شامل کر لیا۔ برطانوی پارلیمنٹ نے گورنمنٹ آف انڈیا امینڈنگ ایکٹ (Government of India Amending Act) بھی پاس کر دیا۔ انڈین نیشنل کانگریس نے جنگ کو سامراجی جنگ قرار دیا اور اس میں شامل ہونے سے انکار کر دیا، اور ہندوستان کے لیے آزاد ملک کے درجے کا مطالبہ کیا۔ وائسرائے کا جواب نفی میں آیا اور اکتوبر ۱۹۳۹ء میں تمام کانگریس لوکل سیلف گورنمنٹس نے استعفیٰ دے دیا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں کانگریس نے حکومت کے ساتھ جنگ میں شامل ہونے کی خواہش ظاہر کی جس میں کانگریس نے یہ شرط رکھی کہ مرکز میں "عارضی" حکومت قایم کی جائے۔ انگریزی سرکار نے اس پیش کش کو نامنظور کر دیا۔ قرۃ العین حیدر نے ان حالات کو مندرجہ ذیل انداز میں پیش کیا ہے:

> "اس زمانے میں کانگریس نے نیشنل پلاننگ کمیٹی بنائی۔ زراعت، صنعت، تعلیم، بے روزگاری کے لیے دس سالہ منصوبہ تیار کیا گیا۔ تبھی کانگریس نے چین میڈیکل مشن بھیجا۔ پھر جنگ چھڑ گئی، اور ہندوستان کی رائے لیے بغیر برطانیہ نے اس ملک کو بھی جنگ کی بھٹی میں جھونک دیا۔ انگریزوں کی خاطر پچھلے ستر سال سے ہندوستانی فوج دوسرے ایشیائیوں سے لڑی تھی۔ ہندوستانی سپاہی افغانوں اور چینیوں کو مارنے گئے۔ عراق میں ترکوں اور عربوں سے لڑے۔ اب انھیں پھر یوروپین امپیریلزم کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا گیا۔ کانگریس نے حکومت سے استعفیٰ

دے دیا۔ اب پھر گورنرز کا راج شروع ہوا۔ کانگریس نے عدم تعاون کی تحریک شروع کی۔ زوالِ فرانس کے بعد جب اتحادیوں کی حالت بے حد خستہ ہو گئی' تب کانگریس نے ایک بار پھر پیش کش کی کہ اگر مرکز میں مکمل آزاد حکومت قایم کر دی جائے تو وہ جنگ میں تعاون کرنے کے لیے تیار ہے۔ یہ پیش کش برطانیہ نے مسترد کی۔ تب مہاتما گاندھی نے انفرادی ستیہ گرہ شروع کر دی۔ تیس ہزار مرد اور عورت جیلوں میں بند کر دیے گئے۔ ۱۷ اگست ۱۹۴۲ء کو کویٹ انڈیا ریزولوشن پاس کیا گیا۔ ملک میں بغاوت شروع ہوئی۔ احمد نگر فورٹ پھر آباد ہوا۔ یونیورسٹی کے طالب علم اس میں پیش پیش تھے۔ دس ہزار ہندوستانی پولیس فائرنگ میں مارے گئے۔"[۱۰۱]

مرکز میں آزاد حکومت نہ ملنے کے بعد گاندھی نے ۱۱ اکتوبر کو انفرادی نافرمانی کی تحریک شروع کی۔ یہ تحریک بالکل بے اثر ثابت ہوئی۔ بقول سُمت سرکار :

"اگست پیش کش میں مایوسی کے بعد آخر گاندھی نے انفرادی نافرمانی کی اجازت دے دی لیکن اسے شعوری طور پر بے اثر اور محدود رکھا گیا۔ سارا مسئلہ بولنے کی آزادی پر مرکوز تھا جس کے تحت عوام کے درمیان جنگ کے خلاف آواز لے جانے کے حق کا مطالبہ کیا گیا تھا۔"[۱۰۲]

یہ تحریک ۱۹۴۱ء تک جاری رہی اور جون ۱۹۴۱ء میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچی۔ تقریباً بیس ہزار لوگ گرفتار ہوئے لیکن تھوڑے عرصے بعد ہی یہ تمام قیدی رہا کر دیے گئے اور تحریک خود بخود ختم ہو گئی۔ اس تحریک کے متعلق تقریباً تمام مؤرخین کے درمیان اس بات پر اتفاقِ رائے معلوم ہوتا ہے کہ گاندھی کی تمام قومی تحریکوں میں یہ تحریک کمزور ترین تحریک تھی لیکن وہی گاندھی ۱۹۴۲ء میں دوسرے رُوپ میں سامنے آئے اور ایک مضبوط اور پُر اثر تحریک کویٹ انڈیا کے رُوپ میں شروع ہوئی جس کا ذکر قرۃ العین حیدر نے مذکورہ بالا اقتباس میں کیا ہے۔ کانگریس کے ذریعے چلائی گئی مختلف تحریکوں میں کویٹ انڈیا تحریک سب سے زیادہ با اثر تحریک ثابت ہوئی۔ گاندھی نے "کرو یا مرو" کا نعرہ بلند کیا۔ اس تحریک کے دوران بڑی تعداد میں ہندوستانی ہلاک ہوئے۔

قومی جدّوجہد کے اس لمبے عرصے میں کمیونسٹ ایک بہت بڑی طاقت بن کر منظرِ عام پر آئے تھے۔ ۱۹۲۵ء میں ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی کی بنیاد پڑنے کے بعد کمیونسٹ قومی تحریک کا ایک مضبوط حصّہ بن چکے تھے۔ قرۃ العین حیدر نے کمیونسٹوں کی سرگرمیوں پر اپنے ناول میں اچھی خاصی بحث کی ہے۔ ان کے ناولوں کی روشنی میں اس پہلو پر بحث کا آغاز "آگ کا دریا" کے مندرجہ ذیل اقتباس سے ہو سکتا ہے:

"شہروں میں ٹریڈ یونین قائم ہو رہی تھیں۔ ۱۹۲۹ء میں حکومت نے بنگال، بمبئی، پنجاب اور یوپی کے مزدور لیڈروں کو پکڑ لیا جن میں کمیونسٹ بھی شامل تھے۔ میرٹھ ٹرائل شروع ہوا۔ یہ زیادہ تر یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھے ہوئے انٹلکچول تھے۔ ساری دنیا میں اقتصادی ڈپریشن چھایا ہوا تھا۔ ایک نئی جدّوجہد بڑے پیمانے پر شروع ہو چکی تھی۔ اس طبقاتی جدّوجہد میں امریکہ پیش پیش تھا۔" [۱۰۲]

دراصل ۲۹-۱۹۲۸ء کا عرصہ ملک کے مختلف علاقوں میں مزدوروں کی مختلف تحریکوں کا زمانہ ہے۔ کمیونسٹ مختلف صوبوں میں اپنے قدم جمانے لگے تھے۔ یہ لوگ خصوصی طور پر ٹریڈ یونینوں میں کام کر رہے تھے۔ بیشتر ٹریڈ یونینیں کمیونسٹوں کے ہاتھوں میں تھیں۔ بنگال میں للوہ ریلوے ورک شاپ کی ہڑتال جنوری ۱۹۲۸ء میں شروع ہوئی اور جولائی تک جاری رہی۔ اس ہڑتال کی قیادت کمیونسٹ ہی کر رہے تھے۔ گوپین چکرورتی اور دھرانی گوسوامی کمیونسٹ پارٹی کے اہم کارکن تھے اور پوری ہڑتال چلانے کی ذمّے داری ان ہی لیڈروں پر تھی۔ اس ہڑتال کے دوران مارچ میں پولیس نے مزدوروں پر گولی چلائی اور کئی مزدور ہلاک ہوئے۔ بنگال میں ہی کسانوں اور مزدوروں کی پارٹی کے کارکن جو کہ سبھی کمیونسٹ تھے، کلکتہ کارپوریشن کے بھنگیوں کی ہڑتال میں پیش پیش رہے۔ اسی سال چنگیل اور بوریا جوٹ مل کی ہڑتال کی رہنمائی بھی کمیونسٹوں نے ہی کی۔

۱۹۲۸ء میں ہی کمیونسٹوں کی مشہور "گرنی کام گر یونین" نے بمبئی کی کپڑا مل ہڑتال میں سب سے زیادہ اہم رول نبھایا۔ گرنی کام گر یونین کے اہم لیڈر اے اے آلوے اور جی۔ آر۔ کسلے پہلے سے ہی ڈانگے مراجکر اور جوگلیکر جیسے کمیونسٹوں کے رابطے میں تھے اور پوری ہڑتال کے دوران یونین کے لیڈر کمیونسٹوں کے مشورے کے مطابق ہی کام کرتے رہے۔

سارے ملک میں مزدوروں کے بڑھتے ہوئے شعور اور ہڑتالوں نے برطانوی حکومت کو کمیونسٹوں کے بڑھتے ہوئے اثر کا احساس دلایا اور ۲۰ مارچ ۱۹۲۹ء کو حکومت نے ملک کے مختلف حصّوں میں ٹریڈ یونین لیڈروں کو گرفتار کیا جن میں اکثریت کمیونسٹوں کی ہی تھی۔ حکومت نے بمبئی سے ڈانگے، مراجکر، گھاٹے، جوگلیکر، ادھیکاری، نمکار، آلوے اور کسلے، پنجاب سے سوہن سنگھ جوش، کلکتہ سے مظفر احمد، کشوری لال گھوش، دھرانی چکرورتی، گوپین چکرورتی، رادھارمن مترا، گوپال بسک اور لبشوناتھ بنرجی اور یو۔پی سے پی۔سی جوشی اور لبشوناتھ مکرجی کو گرفتار کر لیا۔ اس کے علاوہ تین انگریز بریڈلے، اسپریٹ اور ہوچنسن جو کہ ٹریڈ یونین تحریکوں کی مدد کر رہے تھے، بھی گرفتار کر لیے گئے تھے۔ ان گرفتاریوں کے ساتھ ہی "میرٹھ سازش" کے نام سے مقدمہ شروع ہوا۔ ہرین مکرجی میرٹھ سازش کے متعلق لکھتے ہیں:

> کمیونسٹوں کی بڑھتی ہوئی طاقت اور قومی تحریک کے ریڈیکل عناصر کے ساتھ ان کے اتحاد نے برطانوی سامراجیت کو کتنا پریشان کر دیا، اس کا اندازہ ۱۹۲۹ء میں میرٹھ سازش سے لگایا جا سکتا ہے۔ یہ مقدمہ کمیونسٹوں کو پامال کرنے اور ان کے اہم لیڈروں کو گرفتار کر کے انھیں عملی طور پر مفلوج کر دینے کی غرض سے شروع کیا گیا تھا۔ اس کے بعد مقدمے کے دوران کمیونسٹوں کو بالکل ملک دشمن بنا کر پیش کیا گیا۔ ایسا اس وقت ہوا جبکہ برطانیہ میں مزدور حکومت اقتدار میں تھی جو کہ اس بات کا ثبوت ہے کہ یورپ کی سوشل ڈیموکریسی سماجی تبدیلیوں کے لیے چل رہی تمام عوامی تحریکوں کو دبانے پر آمادہ تھی۔"[۱۰۴]

گو کہ اس وقت مزدوروں اور کسانوں کی تمام انقلابی تحریکوں کی رہنمائی کمیونسٹ ہی کر رہے تھے لیکن بنیادی جدّوجہد نوآبادیاتی حکومت کے خلاف تھی اور جدّوجہد کا بنیادی مقصد ملک کی آزادی تھا۔ کانگریس چونکہ ہندوستان کی پہلی سیاسی پارٹی تھی اور اب تک عوامی پارٹی بن چکی تھی، لہٰذا تمام تحریکیں جو کہ جنگِ آزادی سے تعلق رکھتی تھیں، کانگریس کے فیصلے اور پیش قدمی سے شروع ہوتی تھیں۔ ایسے حالات میں کانگریس کے متوازی قومی جدّوجہد کی منفرد تحریک شروع کرنا نہ صرف ناممکن تھا بلکہ قومی مفاد کے خلاف بھی تھا۔ اس قسم کی کوئی بھی تحریک جنگِ آزادی کو کمزور بناتی۔ چنانچہ

کمیونسٹ پارٹی اور کانگریس سوشلسٹ پارٹی دونوں ہی کانگریس کے اندر رہ کر قومی جدوجہد میں حصہ لے رہے تھے۔ دراصل دونوں ہی پارٹیاں کانگریس کے اندر Pressure Group کی طرح کام کر رہی تھیں۔ "سفینۂ غم دل" میں قرۃ العین حیدر نے ان حالات کا تجزیہ قدرے مختلف نقطۂ نظر سے کیا ہے۔ وہ لکھتی ہیں :

> کمیونسٹ پارٹی جنم لے چکی تھی، لیکن سارے افراد جو انتہائی جوش و خروش یا انتہائی ذہنی سکون کے ساتھ اپنے کو انقلابی کہتے تھے، اس وقت کانگریس میں شامل تھے اور اسی کے پنڈالوں میں بیٹھے بیٹھے داہنے بازو کو کوستے تھے۔ ان کی اپنی کوئی انفرادیت نہ تھی لیکن ملک کے سارے عظیم ترین انٹلکچول اس نئی اجتماعی آئیڈیالوجی کی طرف کھنچتے چلے جا رہے تھے۔ اس میں جو نئی امید، نیا پیغام تھا دنیا کے سارے انٹلکچولز کی طرح انھوں نے اس کشش کو محسوس کر لیا تھا۔ لیکن ان کے علاوہ ملک کے ایک عام انقلابی کا سیاسی شعور ابھی تک بہت امیچور تھا۔ ہر نقطے کی وضاحت کے لیے وہ ماسکو کی طرف دیکھتا۔ اس کو یہ پتہ نہ تھا کہ اس کے ملک کی اپنی ضروریات اور دکھ کیا ہیں۔" ۱۰۵

کمیونسٹوں کے متعلق قرۃ العین حیدر کا تجزیہ خود ان کے تاریخی شعور سے حد درجہ مختلف ہے۔ جیسا کہ ہندوستان کی تاریخ کی روشنی میں ان کے ناولوں پر کی گئی اب تک کی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ قرۃ العین حیدر تاریخی ارتقا، واقعات اور مختلف سماجی عوامل کو اس کے پس منظر اور سیاق و سباق کے پیش نظر دیکھتی ہیں لیکن جہاں تک کمیونسٹ تحریک کا سوال ہے، بیشتر موقعوں پر اپنا معروضی نقطۂ نظر کھو بیٹھتی ہیں۔ ان کا ناول 'آخرِ شب کے ہم سفر" جو کہ بنگال میں" دہشت پسند" تحریک اور بعد کے زمانے کی کمیونسٹ تحریک پر مبنی ہے۔ ان کے اس رویّے کی مثال ہے۔ اس ناول کے تمام اہم کردار آزادی سے قبل کسی نہ کسی صورت میں کمیونسٹ تحریک سے وابستہ ہوتے ہیں۔ لیکن بعد میں موقع پرست ثابت ہوتے ہیں۔ ناول کا ہیرو ریحان آزادی کے بعد کمیونسٹ پارٹی سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا بلکہ حکومت میں منسٹر ہو جاتا ہے۔ روزی بیرجی شادی کر کے عیش و آرام کی زندگی گزارتی ہے اور سارے انقلابی آدرش بھول جاتے ہیں۔ دیپالی ویسٹ انڈیز چلی جاتی ہے اور اس کا بھی پارٹی

سے کوئی واسطہ نہیں رہ جاتا۔ یعنی اتنی بڑی اور اتنے لمبے عرصے تک چلنے والی تحریک میں کوئی بھی کمیونسٹ ایسا نہ مل سکا جو کہ موقع پرست نہ نکلتا۔ "آگ کا دریا" میں بھی یہی حال ہے۔ عہدِ جدید کے گوتم سمیت تمام کارکن موقع پرست ثابت ہوتے ہیں۔ ان کے ناولٹ "چائے کے باغ" میں ایک وقت کی بائیں بازو کی لیڈر زرینہ بعد میں مزدوروں کے ساتھ جانوروں کا سا برتاؤ کرتی ہے۔ "چاندنی بیگم" میں قنبر میاں بیوقوفی کی حد تک آدرش وادی اور لاشعوری طور پر فیوڈل ذہنیت کے انسان ہیں۔ غرض کہ تمام کمیونسٹ رومانیت کا شکار ہو کر نوجوانی کے دنوں میں کمیونسٹ تحریک میں شامل ہوتے ہیں لیکن وقت کے ساتھ ساتھ موقع پرست اور مفاد پرست ثابت ہوتے ہیں۔ مندرجہ بالا مثال میں بھی ان کا یہی رویہ نظر آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ کمیونسٹ کانگریس میں رہ کر کام کر رہے تھے۔ لیکن یہ کہنا کہ سارے افراد جو انتہائی جوش و خروش یا انتہائی ذہنی سکون کے ساتھ اپنے کو انقلابی کہتے تھے اس وقت کانگریس میں شامل تھے اور ان کے پنڈال میں بیٹھے بیٹھے دائیں بازو کو کوستے تھے ان کی اپنی کوئی انفرادیت نہ تھی' کمیونسٹوں، ان کی تحریک اور کمیونسٹ پارٹی کے ساتھ ناانصافی ہے۔ پچھلے صفحات پر ۲۹-۱۹۲۸ء کی جن مختلف کسان' مزدور تحریکوں کا ذکر آیا ہے ان میں بیشتر کمیونسٹوں نے ہی شروع کی تھیں۔ دنیا کی کوئی بھی پارٹی یا تنظیم کسی دوسری پارٹی یا تنظیم میں رہ کر اپنا وجود تب تک قایم نہیں رکھ سکتی جب تک کہ اس کی اپنی کوئی انفرادیت نہ ہو۔ جب تک کہ وہ خود انفرادی طور پر سرگرم نہ ہو۔ خصوصی طور پر اگر کوئی نسبتاً چھوٹی پارٹی کسی بڑی پارٹی کے اندر رہ کر خاموش بیٹھ جائے تو تھوڑے ہی عرصے میں اس کا وجود ختم ہو جائے گا۔ ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی کانگریس کے مقابلے میں کافی چھوٹی پارٹی تھی اور اگر اپنی انفرادیت قایم نہ رکھتی تو نہ تو روز بروز اس کی مقبولیت بڑھتی اور نہ ہی اسی کانگریس کے اندر شامل کانگریس سوشلسٹ پارٹی کی ایک بڑی تعداد اس میں شامل ہو جاتی۔ گو کہ ایک نظریے کی شکل میں مارکسزم اور بین الاقوامی کمیونسٹ تحریک نے بھی ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی کی مقبولیت بڑھانے میں اہم رول نبھایا لیکن اس کے باوجود بھی اگر خود ہمارے ملک کے کمیونسٹ سرگرم نہ رہتے تو ان کی پارٹی اس قدر مقبول نہ ہو پاتی۔ ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی نے نہ

صرف کانگریس کے اندر رہ کر انفرادی طور پر کسانوں اور مزدوروں کی مختلف تحریکوں کی رہنمائی کی بلکہ کئی موقعوں پر کانگریس کی شدید مخالفت بھی کی اور کانگریس کے اندر رہتے ہوئے بھی کانگریس کے فیصلوں سے مختلف فیصلے بھی کمیونسٹوں نے ہی لیے۔ مثال کے طور پر سب سے پہلے کمیونسٹوں نے ہی مکمل آزادی کا مطالبہ کیا۔ جب کہ اس وقت کانگریس اس کے حق میں نہیں تھی ۱۹۲۶ء میں گوہاٹی کانگریس کے اجلاس میں مکمل آزادی کا مطالبہ کمیونسٹوں نے کیا۔ اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں مدراس میں اور ۱۹۲۸ء میں کلکتہ میں کمیونسٹ اپنا مطالبہ دہراتے رہے۔ ۱۹۲۸ء میں تو کمیونسٹوں کی رہنمائی میں سرگرم کلکتہ کی "مزدور کسان پارٹی" نے کمیونسٹ پارٹی کے مکمل آزادی کے مطالبے کی حمایت میں اپنے ہزاروں کارکنوں کے ساتھ کانگریس کے اجلاس میں گھس کر پنڈالوں پر قبضہ کر لیا اور مکمل آزادی کے مطالبے پر ریزولوشن پاس کرنے کا مطالبہ کیا۔ یہ کارکن دو گھنٹے تک پنڈالوں پر قابض رہے۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران ۱۹۴۲ء میں جب کانگریس نے "کوئٹ انڈیا" تحریک شروع کی تو کمیونسٹ پارٹی نے کانگریس کے ساتھ تعاون نہیں کیا کیونکہ پارٹی کے نزدیک اس وقت عالم انسانیت کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہٹلر اور فاشزم سے تھا اور برطانیہ ہٹلر کے خلاف اس جنگ میں شامل تھا لیکن واضح رہے کہ کمیونسٹ پارٹی نے برطانوی سامراجیت کے خلاف جدوجہد جاری رکھنے کا اعلان کرتے ہوئے قومی حکومت کا مطالبہ کیا تھا۔ جنگ عظیم کے دوران کانگریس کی کوئٹ انڈیا تحریک کی مقبولیت کا احساس کمیونسٹ پارٹی کو تھا اور انھیں یہ بھی معلوم تھا کہ جنگ کو Peoples War کا نام دے کر کوئٹ انڈیا تحریک کی مخالفت کرنا مقبول عام تحریک کے مقابلے میں ایک غیر مقبول قدم ہوگا لیکن اصول کے طور پر کمیونسٹ پارٹی نے پیپلز وار میں اتحادیوں کی حمایت کا اعلان کرتے ہوئے کانگریس کی مخالفت کی۔

دوسری بات جو قرۃ العین حیدر نے بہت سطحی طور پر پیش کی ہے وہ یہ ہے کہ وہ (ایک عام انقلابی) ہر بات کی وضاحت کے لیے ماسکو کی طرف دیکھتا تھا۔ اس کو یہ پتہ نہ تھا کہ اس کے اپنے ملک کی ضروریات اور دکھ کیا ہیں اگر کمیونسٹوں کو یہ پتہ نہیں تھا کہ اس کے اپنے ملک کی ضروریات کیا ہیں تو انھوں نے کسانوں اور مزدوروں کی تحریکیں کیسے اور کیونکر چلائیں اور قومی تحریک میں کیونکر حصہ لیا۔ ظاہر ہے کہ ماسکو کی طرف سے انھیں یہ تحریکیں چلانے اور قومی تحریک میں حصہ لینے کے متعلق مشورہ دیا جاتا تھا۔ جہاں تک ہر نقطے کی وضاحت کے لیے ماسکو کی طرف دیکھنے کا سوال ہے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ماسکو مختلف کمیونسٹ اور مزدور پارٹیوں کی ایک میٹنگ (۲-۶ مارچ ۱۹۱۹ء) میں کمیونسٹ انٹرنیشنل کا علمبردار تسلیم کیا گیا تھا۔ اس میں دنیا بھر کی کمیونسٹ اور دیگر کسان مزدور تنظیمیں شامل تھیں اور اس کے ذریعے مختلف ممالک

کے مختلف مسائل کا تجزیہ کر کے ان تنظیموں کی رہنمائی کی جاتی تھی۔ خصوصی طور پر نوزائیدہ کمیونسٹ پارٹیوں کی مدد کے لیے ہر ممکن کوشش کی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ ایک بات ذہن میں یہ بھی رکھنی چاہیے کہ کمیونسٹوں کی ایک بہت بڑی خصوصیت بین الاقوامی اجتماعیت بھی ہے۔ لہٰذا مختلف موقعوں پر بین الاقوامی سطح پر سرگرم تنظیم کمیونسٹ انٹرنیشنل سے مشورہ لینا کسی بھی کمیونسٹ پارٹی کے لیے فطری ہی تھا۔ کہنے کا مقصد یہ نہیں ہے قرۃ العین حیدر کو ان حالات یا اس عہد میں کمیونسٹ پارٹی کی سرگرمیوں کا اندازہ نہیں ہے۔ قرۃ العین حیدر ان تمام حالات سے بخوبی واقف ہیں لیکن جب بھی وہ کمیونسٹوں یا کمیونسٹ پارٹی کو زیر بحث لاتی ہیں تو وہ غیر جانبدار نہیں رہ پاتی اور تاریخ کے متعلق ان کے معروضی نقطۂ نظر کا توازن بگڑنے لگتا ہے۔

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں سیاسی حالات سے متعلق ایک اور نمایاں پہلو تقسیم ہند کے وقت کے سیاسی حالات کا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کا یہ باب قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں ایک غم ناک مرحلے کی شکل میں اُبھرتا ہے۔ قرۃ العین حیدر جو کہ خود براہ راست اس افسوسناک حادثے سے دوچار ہوئیں۔ اپنے بیشتر ناولوں میں تقسیم ہند کو موضوع بناتی رہی ہیں۔ کبھی یہ حالات حادثات کی شکل میں سامنے آتے ہیں اور کبھی سماجی حالات یا سیاسی حالات کی شکل میں۔ سماجی حالات کا ذکر کرتے ہوئے اس سے متعلق مثالیں پیش کی جا چکی ہیں۔ اس مقام پر بحث تقسیم ہند کے سیاسی پہلوؤں پر مرکوز ہوگی۔ اس بحث کا آغاز ان کے ناول "میرے بھی صنم خانے" سے کیا جا سکتا ہے:

> "صدیاں نکل جائیں گی۔ جُگ بیت جائیں گے۔ ہم لوگ ایک دوسرے کے لیے ہمیشہ کے واسطے اجنبی بن کر رہ جائیں گے۔ جنم جنم کے لیے ایک دوسرے کو شبُے اور نفرت کی نظر سے دیکھیں گے۔ ارے تم نے فوجیں، سرکاری محکمے، توپیں، مشین گنیں، ہتھیار تو تقسیم کر لیے لیکن اس مشترکہ تمدن، اس ہماری موسیقی، ہمارے ادب، ہمارے آرٹ کا کیا ہوگا۔ کیا اب تم یہ کہو گے کہ یہ ہندو موسیقی ہے۔ یہ مسلم موسیقی ہے۔ یہ خالص ڈومینین کا آرٹ ہے۔ یہ صرف اس ملک کا فن ہے۔ کو کل، بچن اور نرالا صرف ہندوؤں کے لیے ہے۔ نذر الاسلام اور جوشؔ فقط مسلمانوں کے لیے۔" ۱۰۶

مندرجہ بالا اقتباس قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا بہترین نمونہ ہے۔ سرحدیں تو کسی وقت بھی تقسیم کی جاسکتی ہیں لیکن وہ تہذیبی زندگی جو دو تہذیبی دھاروں کے امتزاج سے وجود میں آئی تھی اسے تقسیم کرنا نہ تو سیاسی لیڈروں کے بس کی بات تھی اور نہ ہی یہ مذہبی رہنماؤں کے اختیار میں تھا۔ متحدہ ہندوستان کی کلاسیکی موسیقی کے راگوں اور سروں کو کبھی تقسیم نہ کیا جاسکا۔ کوکل، بیجّن اور نرالا کبھی ہندوؤں کی ملکیت نہ بن سکے اور نہ ہی نذرالاسلام اور جوش مسلمانوں کے شاعر تصور کیے جاسکے۔ وہ سارا تہذیبی ورثہ جو ہمارے اجداد سے ہمیں ملا تھا تقسیم نہ کیا جاسکا لیکن پھر بھی سرحدیں تقسیم کر دی گئیں۔

ماؤنٹ بیٹن پلان ہندوستان کے لیے بہت بڑی ٹریجڈی ثابت ہوا۔ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے ہی اس پلان سے اتفاق کیا۔ ۳ جون ۱۹۴۷ء کو ماؤنٹ بیٹن نے اپنا پلان پیش کیا جس میں برِصغیر ہندوستان کو دو مختلف ممالک، ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کی تجویز تھی۔ ۳ جون کو ہی کانگریس کی مجلسِ عاملہ کا اجلاس ہوا اور اس میں ماؤنٹ بیٹن پلان کو قبول کر لیا گیا ماؤنٹ بیٹن پلان، جسے ۳ جون پلان بھی کہا جاتا ہے، کے اعلان سے کچھ کانگریسی لیڈروں کو بھی بے حد صدمہ پہنچا، جس میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی شامل تھے۔ مولانا کے ردِّ عمل کی نشاندہی کرتے ہوئے قرۃ العین حیدر اپنے ناول ''میرے بھی صنم خانے'' میں لکھتی ہیں:

> '' ۳ جون کا پروگرام اناؤنس کر دیا گیا۔ اس اعلان کو دونوں سیاسی جماعتوں کے منظور کرنے سے کچھ ہی دیر قبل رات کے بارہ بجے کے قریب مولانا انتہائی پریشانی اور دُکھ کے ساتھ گُل رنگیں پہنچے۔ گُل رنگیں پہنچ کر انھوں نے کہا۔ خدا کے لیے اس پلان کو منظور نہ کرو۔ اس کا نتیجہ انتہائی تباہ کن ہوگا۔ انگریزوں کی چالبازی کا اس سے بدتر نمونہ آج تک کہیں نہیں دیکھا گیا۔ خدارا اسے نامنظور کر دو۔ مسلمانوں کو ملازمتوں سے '' آدیپٹ آؤٹ '' کرنے سے کسی طرح روکو۔ کیبنٹ مشن کی تجاویز اب بھی مان لو۔ یہ غلط ہے کہ ۳ جون کے اعلان کے علاوہ اب ہمارے سامنے کوئی دوسری صورت نہیں ہے۔ کیبنٹ مشن کی تجاویز اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ غنیمت ہیں۔ اب بھی موقع ہے ورنہ ملک تباہ ہو جائے گا۔ قوم تباہ ہو جائے گی۔

ہم صدیوں تک سنبھل نہ سکیں گے۔"۱۰۷

اس میں شک نہیں کہ اس وقت مولانا آزاد اس فیصلے سے بہت رنجیدہ ہوئے تھے لیکن ۱۶ جون کو کل ہند کانگریس کمیٹی کے اجلاس میں انھوں نے بھی ماؤنٹ بیٹن پلان کو منظور کر لیا۔ حالانکہ اس سلسلے میں انھوں نے اپنی صفائی بھی پیش کی۔ اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

"کانگریس مجلسِ عاملہ کا فیصلہ صحیح نہیں ہے لیکن کانگریس کے پاس کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے۔"۱۰۸

اپنی کتاب "انڈیا ونس فریڈم" میں مولانا آزاد نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

"سیاسی نظریے سے ہم ناکام ہوئے اور اس لیے ملک کی تقسیم کر رہے ہیں۔ ہمیں اپنی شکست منظور کرنی چاہیے۔"۱۰۹

مولانا آزاد کا خیال سو فیصد درست تھا۔ ملک کی تقسیم ہندوستان کے لیے بہت بڑی شکست تھی۔ اس شکست کے بعد ہندوستان اور پاکستان دونوں کو ہی لاتعداد شکستوں کا سامنا کرنا پڑا اور تمام سیاسی شکستوں کی بنیاد تقسیم ہند کی شکل میں ملی شکست پر تھی۔ مذہب کی بنیاد پر کی گئی اس تقسیم نے دونوں اطراف کے معصوم عوام کی زندگیوں اور تجربات کو اس قدر تلخ بنا دیا کہ لوگ جو کہ ہمیشہ ہمیشہ سے امن پسند تھے ایک دم نیم وحشی بن گئے لیکن اس کی ذمّے داری عوام کے سر ڈالنا بڑی حد تک ان کے ساتھ ناانصافی ہے۔ اس رویّے کے لیے ذمّے دار قومی رہنما تھے جنھوں نے اس قسم کے حالات کے لیے پس منظر تیار کیا تھا۔ ان حالات نے عوام کو مختلف انداز میں سوچنے سمجھنے پر مجبور کر دیا۔ "میرے بھی صنم خانے" سے ماخوذ مندرجہ ذیل اقتباس ان حالات کی بہترین تصویر کشی کرتا ہے:

"لاہور تمھارے لیے محفوظ ہے۔ دہلی ہمارے لیے محفوظ ہے۔ ہم ہندی ہیں۔ تم پاکستانی ہو۔ ہماری قومی زبان شُدھ ہندی ہے۔ تمھاری قومی زبان خالص اُردو ہے۔ ہم چُٹیا رکھتے ہیں، تم گائے کا گوشت کھاتے ہو۔ تم نے اپنا ملک ہمیں سونپا ہے اور ہمیں ہمارے ملک سے نکالا ہے۔ ہم اب تمھارے یہاں آکر تمھیں تمھارے ملک سے نکال رہے ہیں۔ انسانیت کی تاریخ میں کہیں اس سے

زیادہ حماقت انگیز جنون کبھی ہوا ہے ؟"[110]

اس حماقت انگیز جنون نے نہ جانے کتنے ہی بے قصور انسانوں کی زندگیوں کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا۔ لاکھوں انسان سیاستدانوں کی سیاست کا شکار پریشان حال اپنا سب کچھ چھوڑ کر پناہ کی تلاش میں سرگرداں گلیوں اور کوچوں میں مارے مارے پھرتے نظر آئے۔ ان پریشان حال بے گناہ لوگوں کے حالات کا موازنہ ان ہی کے جیسے حالات کے مارے دیگر ممالک کے بے گناہ عوام کے ساتھ قرۃ العین حیدر نے نہایت خوبصورت انداز میں کیا ہے :

کسی امریکن نگرو کو بلاؤ، کسی جرمن یہودی کو پیش کرو۔ کسی عرب پناہ گزین کو ہمارے سامنے پیش کیا جائے۔ کسی پاکستانی مہاجر اور ہندو شرنارتھی کو آواز دو۔ اور ان سب سے پوچھو کہ تمھارا جُرم کیا ہے جس کی سزا تم کو ملی ؟"[111]

دنیا کے پس ماندہ عوام جُرم کے بغیر ہمیشہ سے سزا پاتے رہے ہیں۔ امریکن نگرو ہو یا جرمن یہودی یا عرب پناہ گزین، پاکستانی مہاجر ہو یا ہندو شرنارتھی سبھی سیاستدانوں کے جرائم کی سزا پاتے رہے اور آج بھی پا رہے ہیں۔ ان کا اپنا جرم محض اتنا ہی ہے کہ ان کا تعلق نہ تو حاکم طبقوں سے ہے اور نہ ہی فیصلہ کرنے کے یہ مستحق ہیں۔ انھیں فیصلے سنائے جاتے ہیں اور ان فیصلوں پر عمل کرنا ان کی ذمّے داری ہوتی ہے۔ اپنی طبقاتی مجبوری کے تحت انھیں اس مجبوری کو نبھانا ہی پڑتا ہے۔ اس مجبوری نے ان محکوم لوگوں کے ساتھ کتنا بڑا مذاق کیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہودیوں کی زندگی ہے۔ قرۃ العین حیدر نے تقسیمِ ہند کے وقت ہندوستانیوں اور پاکستانیوں کے حالات کے پیشِ نظر یہودیوں کے حالات ہمارے سامنے پیش کیے ہیں جو کہ برِصغیر کے حالات سے کم الم ناک نظر نہیں آتے۔ مصنّفہ نے یہ حالات ایک یہودی کی ہی زبانی مندرجہ ذیل الفاظ میں پیش کیے ہیں :

" دنیا کی اقوام کی تاریخ فتوحات اور سلطنتوں کے قیام اور ملکوں کی آباد کاری سے عبارت ہے۔ میرے یہاں تاریخ کا تسلسل شدید ترین مظالم اور تکلیفوں کی داستان کی طویل کڑی ہے۔ تیرھویں صدی میں مجھے انگلستان سے نکالا گیا۔ چودھویں صدی میں فرانس، پندرھویں صدی میں اسپین کا قہر شروع ہوا۔ سارا زمانہ میں نے یورپ کے شہروں میں اچھوتوں کی طرح زندہ رہ کر گزارا۔ مگر میں

خانہ بدوش دنیا کی لعنت کا شکار، مشرق اور مغرب دونوں جگہ میں نے
آنسوؤں کے چراغ جلا کر علم کی روشنی پھیلائی۔" ۱۱۳

حالاں کہ مہاجرین اور شرنارتھیوں نے شاید اتنے مظالم اور اتنی تکلیفیں نہ اُٹھائی ہوں لیکن اب تک مہاجرین اور شرنارتھی ان عظیم صدمات پر قابو نہ پا سکے جو انھیں تقسیمِ ہند کے دوران دیے گئے۔ ابھی تقسیمِ ہند کے زخم بھرے بھی نہ تھے کہ پاکستان کی سیاست نے ایک اور شکست کھائی۔ تاریخ نے اپنے آپ کو دہرایا۔ جس قسم کی سیاست نے ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کو تقسیم کر دیا تھا، ٹھیک اسی قسم کی سیاست، جو کہ خود پاکستان کی حکومت نے اپنائی تھی، نے پاکستان کے بھی دو ٹکڑے کر دیے اور نیا ملک بنگلہ دیش کے نام سے وجود میں آیا۔ "آخرِ شب کے ہمسفر" میں دیپالی سرکار کے خیالات کے ذریعے قرۃ العین حیدر نے ان سیاسی حالات پر اپنا ردِ عمل مندرجہ ذیل الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

"اگر جناح صاحب نے پاکستان نہ بنایا ہوتا تو آج بنگلہ دیش بھی نہ ہوتا۔ پھر وہ خاموش ہو گئی اور سوچنے لگی " مدر انڈیا " باقی ہندوستان کے قوم پرستوں کو دہشت پسند ہندو بنگالیوں نے دیا جو تخریب پسند کالی کے رُوپ میں شکتی کی پُوجا کرتے تھے اور دیبی ماں کے قدیم دراوڑی تصوّر کے پرستار تھے۔ اور ان اوّلین دہشت پسندوں میں جن کو انگریزوں نے ٹررسٹ کہا اور ہندوستانیوں نے انقلابی کا نی اینٹی مسلم بھی تھے اور بنکم چندر کا آنند مٹھ ان کا آدرش تھا اور " بھدرا لوک " کی سیاست اور " مسلم اشراف " کی سیاست کے Cross Currents نے پاکستان بنایا اور پاکستان کی سیاست نے بنگلہ دیش، اور انفرادی طور پر مختلف لیڈروں کی شخصیتوں اور کرداروں اور مزاجوں اور اعمال و افعال کے CROSS CURRENTS کے اثرات سے افراد کی اور قوموں کی زندگیاں بنتی اور بگڑتی ہیں۔" ۱۱۴

تاریخی حقائق سے قطع نظر یہ پورا اقتباس اور بالخصوص آخری جملہ قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی کہ مختلف لیڈروں اور سیاسی جماعتوں کے مختلف قسم کے Cross Currents ہی افراد اور قوموں کی زندگیوں کو بنانے

یا بگاڑنے کے لیے ذمے دار ہوتے ہیں اور وہ افراد اور قومیں اپنی زندگیوں کو بنتے بگڑتے دیکھتی رہتی ہیں۔ بے بس اور مجبور سی۔ کیوں کہ ان افراد اور قوموں کو اپنی طاقت اور صلاحیت کا احساس ہونے میں صدیاں گزر جاتی ہیں اور جب تک انھیں اپنی طاقت اور صلاحیت کا اندازہ نہیں ہوتا' ان کی زندگیاں سیاسی لیڈروں اور سیاسی جماعتوں کی خواہشات کے مطابق بنتی بگڑتی رہتی ہیں۔

اَدب

ہر سماج کی بنیاد اس کے اقتصادی ڈھانچے پر ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے سماج کے تمام تر خیالات جن میں سماج کی سیاسی صورتِ حال بھی شامل ہوتی ہے۔ اسی اقتصادی ڈھانچے کی ترجمانی کرتے ہیں لیکن سماج کی تشکیل میں سماج کا سُپر اسٹرکچر بھی اہم رول ادا کرتا ہے۔ سُپر اسٹرکچر اپنی بنیاد کا منظہر ہوتا ہے۔ چنانچہ سماج یا سماجی ارتقا کی تاریخ میں سُپر اسٹرکچر کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ زبان اور کسی سماج کا ادب سماج کی تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ادب کے ذریعے نہ صرف کسی مخصوص عہد کے حالات کی عکاسی ہوتی ہے بلکہ اس عہد کے تصوّرات اور ذہنی و عقلی ارتقا کی بھی نشان دہی ہوتی ہے۔

قرۃ العین حیدر نے نہ صرف ادب کے مطالعے کے ذریعے ہندوستان کے مختلف اَدوار کو سمجھا ہے بلکہ اپنے قاری کو سمجھانے کا ذریعہ بھی بنایا ہے۔ چنانچہ ان کے ناولوں میں موجود ادبی حوالے قاری کو مختلف اَدوار کے حالات سے بہتر انداز میں روشناس ہی نہیں کراتے بلکہ ان ادوار کے ادبی شاہکاروں سے متعلق معلومات بھی فراہم کرتے ہیں۔ وید اپنشد، پران، مہابھارت، گیتا اور رامائن کے اقوال اور کالی داس، شودرک، پانِنی، کوٹلیہ، کپل منی، مہاویر جین، بھرت منی، نذرالاسلام، رابندر ناتھ ٹیگور وغیرہ کے فلسفے اور ادبی دستاویزیں ناولوں کے ذریعے ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اس طرح ادبی تخلیقات کا جائزہ دو سطحوں پر لیا جاسکتا ہے۔ ایک فلسفہ اور دوسرا ادب۔ مختلف مذہبی کتابوں کی تعلیمات کو فلسفے یا ذہنی رویّوں سے متعلق بحث میں شامل کیا جاچکا ہے۔ اس مقام پر ہمارا مقصد یہ سمجھنا ہے کہ قرۃ العین حیدر ادبی تخلیقات کے حوالوں کے ذریعے کس حد تک تاریخ کو بہتر ڈھنگ

ڈھنگ سے پیش کرنے میں کامیاب ہوتی ہیں۔ آیئے بحث کا آغاز قدیم ہندوستان کی ایک ادبی دستاویز سے کریں جس کا حوالہ قرۃ العین حیدر نے مندرجہ ذیل انداز میں دیا ہے:

"پرانوں کی داستانیں اس نے پڑھ رکھی تھیں جن میں کائنات کی مادے سے تخلیق کا بیان تھا اور خداؤں اور فلسفیوں کے قصے اور شاہی خاندانوں کے نسب نامے۔ پراکرت کی تاریخوں پر ان قصوں کی بنیاد تھی جو صدیوں سے درباروں اور چوپالوں کے داستان گو سناتے آرہے تھے۔ ان پرانوں میں چالیس چالیس ہزار اشعار ہوتے تھے جو وشنو اور شیو کی حمد کے ساتھ شروع کیے جاتے تھے۔"[114]

اس مثال کی روشنی میں ہندوستان میں داستانوں کی روایت اور عوامی ادب کی روایت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ پرانوں کی تعلیمات بھی سامنے آتی ہیں

پرانوں کی کل تعداد اٹھارہ ہے۔ ان کے علاوہ کچھ چھوٹے پران بھی ہیں جنھیں "اُپا" کہا جاتا ہے۔ پرانوں میں اشعار کی تعداد پر کافی اختلاف رائے ہے لیکن زیادہ تر لوگ انھیں سولہ سطروں پر مشتمل بند کی شکل میں تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں تک پرانوں کی تعلیمات کا سوال ہے' ان کا دخل زندگی اور علم کے تمام شعبوں میں ہے۔ مشرقی علوم کی ماہر الزابیتھ ریڈ لکھتی ہیں:

"سنسکرت ادب کا یہ حصہ اساطیر' علوم تخلیق کائنات' جغرافیہ اور علم فلکیات' علم تاریخ اور قواعد اور یہاں تک کی تشریح اعضا اور طبیعات کا درس دیتا ہے۔ ساتھ ہی بادشاہوں کے نسب نامے بھی بیان کرتا ہے لیکن ان کا اصل مقصد برہما' وشنو اور شیو کے مختلف روپوں کی حمد و ثنا کرنا ہے۔"[115]

مذہبی کتابوں کے علاوہ قرۃ العین حیدر نے جس تخلیق کو بہت اہمیت دی ہے وہ ہے بھرت منی کا ناٹیہ شاستر۔ ناٹیہ شاستر قدیم ہندوستان کی عظیم ترین تخلیقات میں سے ایک ہے۔ اس تخلیق کو دیکھ کر یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قدیم ہندوستان میں فنون لطیفہ بیحد ترقی یافتہ تھے۔ ناٹیہ شاستر بنیادی طور پر ڈرامہ نویسی سے تعلق رکھتی ہے لیکن ساتھ ہی اس کے اندر دیگر معاون موضوعات بھی شامل ہیں۔ موسیقی' رقص اور نظریۂ رس پر یہ اہم ترین کتاب ہے۔ اس سے پہلے کہ ناٹیہ شاستر پر بحث کو اور آگے

بڑھایا جائے، ایک بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ناٹیہ شاستر کی تصنیف کا عہد کیا ہے۔

در اصل ابھی تک یہ طے نہیں کیا جا سکا کہ 'ناٹیہ شاستر' کب لکھا گیا۔ مختلف مورخین اور ناقدین کے درمیان اس بات کو لے کر بے حد اختلاف رائے ہے۔ جہاں تک قرۃ العین حیدر کا سوال ہے انھوں نے جس عہد کی تاریخ میں ناٹیہ شاستر کا ذکر کیا ہے' اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس تصنیف کو چوتھی صدی قبل مسیح سے بھی پہلے کی تصنیف تصور کرتی ہیں کیوں کہ جس عہد میں ناٹیہ شاستر کو انھوں نے رکھا ہے وہ چندر گپت کا عہد ہے اور چندر گپت کا عہد عام طور پر ۳۴۲ - ۳۰۰ قبل مسیح تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن ابھی تک کسی بھی دوسرے عالم نے ناٹیہ شاستر کو اتنی پرانی تخلیق تصور نہیں کیا ہے۔ بیشتر عالم اسے پہلی یا دوسری صدی قبل مسیح کے درمیان کی تخلیق تصور کرتے ہیں لیکن چوں کہ ابھی تک اس کا عہد مقرر نہیں کیا جا سکا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا دشوار ہے کہ چندر گپت کے عہد کا ذکر کرتے ہوئے اس تخلیق پر بحث کرنا کس حد تک درست ہوگا۔

قرۃ العین حیدر نے ناٹیہ شاستر کے جن اہم قوانین کا ذکر کیا ہے ان میں اداکاری، رقص، رس، ناٹکوں کی قسمیں وغیرہ شامل ہیں۔ اداکاری اور ناٹکوں کی قسموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

> ناٹیہ شاستر میں لکھا تھا کہ اداکار کے لیے ضروری ہے کہ اس کی آنکھیں طویل ہوں، ہونٹ سُرخ، دانت چمکیلے۔ اس میں وقار، تمکنت اور غرور ہونا چاہیے۔ اسے فنِ عروض، فنِ خطابت اور فنونِ لطیفہ پر دسترس ہونا چاہیے۔ ناٹک کا فن بہت ترقی یافتہ اور ہمہ گیر تھا۔ بھرت منی نے اس کے قوانین کی تشکیل کی تھی۔ انھوں نے اڑتالیس قسم کے نائک اور پونے چار سو اقسام کی نائیکاؤں کی فہرست بنائی تھی۔ انھوں نے ہدایت کاری اور رنگ بھوم کی آرائش اور اداکاروں کے اوصاف کے متعلق تفصیل سے لکھا تھا۔ سکون اور توازن تمثیل کے لیے لازمی تھا۔ شدید لیے اور قتل و دہشت کے مناظر سے گریز' تاکہ تماشائیوں کے ذہنی سکون میں خلل نہ پڑے۔"[۱۱۹]

قرۃ العین حیدر نے مندرجہ بالا اقتباس میں بھرت منی کے اسٹیج اور ڈراموں اور اداکاری سے

متعلق خیالات کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈرامے کے مختلف پہلوؤں سے تعلق رکھنے والے بھرت منی کے خیالات پورے ناٹیہ شاستر میں بکھرے پڑے ہیں۔ بھرت منی نے ڈراموں میں اداکار کی نمایاں خوبیوں پر خاص توجہ دی ہے۔ اس کے نزدیک کوئی بھی اداکار تب تک مؤثر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسٹیج کے لحاظ سے مکمل نہ ہو۔ ناٹیہ شاستر کے آخری باب میں وہ اداکار کی نمایاں خوبیوں کے متعلق لکھتا ہے:

"ذہانت، طاقت، جسمانی خوب صورتی، وقت اور ماحول کا علم، نفسیاتی جذبات سے وابستگی (معقول) عمر، تجسس، علم اور فن میں مہارت، حافظہ، رقص کے ساتھ گائین۔ موسیقی کا امتزاج، اسٹیج کی گھبراہٹ پر قابو پانے کی صلاحیت اور جوش ایک اچھے اداکار کی خوبیاں ہیں۔"[117]

اس کے علاوہ مختلف اعضا کی حرکتیں اور اعضا کے مختلف قسم کے استعمال اور اداکار کی دیگر خوبیوں کا ذکر مختلف مقامات پر کیا گیا ہے۔ اداکاری میں جسم کے تقریباً ہر عضو کا استعمال اظہار کی نوعیت کے اعتبار سے لازمی بتایا گیا ہے۔

ناٹیہ شاستر کا چوتھا باب رقص سے تعلق رکھتا ہے۔ "آگ کا دریا" میں اسی بات کی بنیاد پر قرۃ العین حیدر نے تانڈو رقص (तान्डव नृत्य) کا ذکر کیا ہے۔ اسی بات کے پس منظر میں تانڈو رقص اور مختلف رسوں کے باہمی رشتے سے پیدا ہونے والی مختلف ذہنی کیفیتوں کا ذکر کرتے ہوئے قرۃ العین حیدر لکھتی ہیں:

"اس ناچ کے رس اور بھاؤ انسان کی ساری ذہنی، دلی اور روحانی کیفیتوں کی عکاسی ہیں۔ اور آفاقی تصورات سے انھیں نسبت دی گئی ہے۔ شرنگار رس وشنو کا ہے اس میں ان کے اوتار نٹور گردھاری ورنداون میں اپنی گوپ لیلا رچاتے ہیں۔ ویر رس کڑکتے، گرجتے بادلوں کے خدا اندر سے منسوب ہے۔ کرونا ترحم کا جذبہ ہے۔ یم سے اس کا رشتہ جوڑا گیا۔ رودر غیظ کی کیفیت ہے۔ ہاسیہ سفید رنگ میں ملبوس مزاح ہے۔ بھیانک رس کا رنگ سیاہ ہے۔ کال سے منسوب بیبھتسیہ شیو کا مہاکال روپ نیکی کی علامت ہے۔ ادبھت رس میں حیرت ہے۔"[118]

ناٹیہ شاستر کے چھٹویں اور ساتویں باب میں مختلف ذہنی کیفیتوں کی وضاحت کرتے ہوئے مختلف رسوں اور ان کی علامتوں کی تشریح کی گئی ہے۔ ان ابواب میں چوتھے باب کی تفصیل دی گئی ہے۔ جس کا ذکر قرۃ العین حیدر کے مندرجہ بالا باب میں کیا گیا ہے۔

قرۃ العین حیدر نے اپنے ناولوں میں عہدِ وسطیٰ کے ادب کے متعلق اتنی تفصیل سے روشنی نہیں ڈالی جتنی کہ قدیم عہد کے ادب اور خصوصاً ناٹیہ شاستر پر ڈالی ہے۔ "آگ کا دریا" میں ضمنی طور پر کبیر اور دیگر سنتوں اور صوفیوں کے ادب کا ذکر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک مقام پر ہندوستانی اور عربی شعری روایتوں کے فرق کا ذکر ملتا ہے جو یہاں قابلِ ذکر ہے۔

ہندوستانی شعری روایت میں عورت وفادار اور بے زبان مخلوق کے روپ میں پیش کی جاتی رہی ہے۔ وہ رادھا بن کر کرشن کی پرستش کرتی ہے۔ میرا بن کر گردھر گوپال کو اپنا شوہر تصور کرتی ہے۔ سیتا بن کر رام کے ساتھ جنگل میں بھٹکتی ہے لیکن عربی شاعری کی روایات اس طرز پر نہیں ہیں۔ اس میں معاملہ ٹھیک اس کے برعکس ہے۔ "آگ کا دریا" کا عہدِ وسطیٰ کا کمال بغداد سے ہندوستان آیا ہے، وہ اس فرق کو محسوس کرتا ہے کیوں کہ وہ خود ایک شاعر ہے:

> "کمال جس زبان میں شاعری کرتا تھا اس کی روایت تھی کہ شجاع سُورما اپنی محبوبہ کے لیے جان پر کھیل جاتے تھے۔ یہ بڑا دلآویز تصور تھا۔ غزالی آنکھوں والی شہزادی سُرخ گلاب کا پھول ہاتھ میں لے کر الکبیر کے کنارے جھروکے میں بیٹھی ہے جھروکے کے نیچے سُورما شاعر رباب بجا بجا کر اسے اپنے خطرناک عشق کے نغمے سُنا رہا ہے۔ یہ نغمے جو چاندنی راتوں میں وادیوں اور پہاڑی راستوں پر گونجتے تھے اور جس کی گونج فرانس اور ایلپس کے اس پار تک پھیل چکی تھی۔ سورما شاعر محبوبہ کو اونچے ستون پر بٹھا کر اس کی پرستش کرتا تھا اور جب چاہتا تھا اسے ستون پر سے اُتار دیتا تھا۔"[۱۱۹]

اس اقتباس کے علاوہ عہدِ وسطیٰ کا کوئی قابلِ ذکر ادبی پہلو ان کے ناولوں میں نظر نہیں آتا لیکن اس اقتباس کے ذریعے اس عہد کی دو اہم ادبی روایات کے کم از کم ایک پہلو کو قرۃ العین حیدر نے بخوبی روشن کیا ہے جو دو مختلف تہذیبی روایات کی بھی نشان دہی کرتا ہے۔

عہدِ وسطیٰ کی طرح ہی عہدِ جدید کے ادبی نقوش بھی ان کے ناولوں میں تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آتے۔ حالانکہ مختلف مقامات پر وہ ادب سے متعلق حوالے بھی دیتی ہیں اور ادبی سرگرمیوں کا ذکر بھی کرتی ہیں لیکن کسی بھی ناول میں وہ ان کی تفصیلات میں نہیں جاتیں۔ "آخرِ شب کے ہمسفر" میں انگلستان میں ترقی پسند مصنفین کی انجمنیں قایم ہونے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق ریحان دیپالی کو بتاتا ہے کہ جب کہ وہ انگلستان میں تھا تب ہی ملک راج آنند اور سجاد ظہیر اور جیوتی گھوش نے مل کر پی۔ڈبلو۔اے قایم کی تھی۔"[۳۰] "آگ کا دریا" میں نذر الاسلام اور مخدوم محی الدین کے گیت گائے جاتے ہیں۔ انگلستان میں نذرالاسلام کا پروگرام ہوتا ہے۔ فیض کی "دستِ صبا" کا مطالعہ طلبا ایک ساتھ کرتے ہیں۔ ہندوستان میں انجمن ترقی پسند مصنفین اور انڈین پیپلز تھیٹر اسوسیئیشن کی سرگرمیوں کا بھی ذکر آتا ہے لیکن کہیں بھی کسی قسم کی تفصیلی بحث نظر نہیں آتی۔ تاہم یہ حوالے کسی بھی زاویے سے قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کی نشاندہی کرنے کے لیے ناکافی نہیں ہیں۔

تہذیب و تمدّن

تمدّن تاریخ کا بے حد اہم پہلو ہے۔ کسی ملک یا کسی خاص عہد کا تمدّن نہ صرف اس عہد یا ملک کے سماجی ڈھانچے کی عکّاسی کرتا ہے بلکہ عوام کی روزمرّہ کی زندگی کا بھی مظہر ہوتا ہے۔ تمدّن کا رشتہ خواص کے بجائے عوامی زندگی سے ہوتا ہے۔ عوامی زندگی کا یہی تمدّن اور ان کی تہذیبی زندگی ان کے دَور کی، ان کے ملک کی تاریخ کی بنیاد بنتی ہے۔ عوامی تہذیب و تمدّن کے متعلق، اس کے سیاق و سباق کے متعلق اور اس کے زمان و مکان کے متعلق ذرا سی غیر توجہی تاریخ نویسی کی بنیاد کو کمزور بنا کر اسے غلط سمت دے سکتی ہے۔ چنانچہ تہذیب و تمدّن کی صحیح شناخت اور سمجھ تاریخ اور تاریخی شعور کے اعتبار سے عین لازمی نکتہ ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، قرۃ العین حیدر کے ناول عہدِ قدیم سے لے کر موجودہ صدی کی نویں دہائی تک کا احاطہ کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کے ناولوں کی روشنی میں ہندوستان کے قدیم عہد، عہدِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے تہذیب و تمدّن کی نشاندہی کر کے ان کے تاریخی شعور کے اس پہلو پر بآسانی روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔

قدیم عہد کے ہندوستان میں کئی چھوٹی بڑی ریاستیں موجود تھیں۔ ملک مختلف حصّوں میں بٹا ہوا تھا لیکن جہاں تک تمدّن، تہذیبی اقدار اور سماجی ڈھانچے کا تعلق ہے، تمام ریاستوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ تمام پہلو مشترک تھے۔" آگ کا دریا" میں اُتر کوشل ریاست کے حوالے سے قرۃ العین حیدر نے اُس عہد کے تہذیب و تمدّن کی عکّاسی مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے:

" اُتر کوشل کی ریاست میں نگر، پورا اور نگریاں، اَن گنت شہر اور قصبے اور گاؤں ان

ہرے بھرے میدانوں میں آباد تھے۔ جنگلوں کی افراط تھی جن کی لکڑی سے
خوب صورت گھر بنائے جاتے تھے۔

شراوستی کا شہر گنجان اور بارونق تھا۔ دور دور کے دیسوں سے آئے ہوئے
لوگ یہاں رہتے تھے۔ الگ محلّوں میں کاریگر، سنار، بزاز، آڑھتی اور دوسری
پیشہ ور جماعتیں آباد تھیں۔ ان کی اپنی منڈلیاں تھیں۔ اپنے قوانین، چوروں تک
کی منڈیاں مع ایک باضابطہ شاستر کے موجود تھیں۔ بارہ مہینے بلا کی چہل پہل
رہتی۔ ہمیشہ کوئی نہ کوئی تہوار منایا جاتا۔ ہر شخص اپنے اپنے کام میں منہمک تھا۔
مصوّروں اور سنگ تراشوں کی ٹولیاں اپنے نگار خانوں میں مصروف رہتیں۔
ناٹک منڈلی میں صبح سے کھیل شروع ہوجاتا اور دن بھر جاری رہتا۔ نائک اور
نائیکائیں زرق برق کپڑے پہنے، چہروں پر روغن لگائے مشہور تمثیلیں پیش
کرتیں۔ چوراہوں پر مداری اپنے کرتب دکھاتے۔ بھنگ کی دوکانوں پر آوارہ
گردوں، اچکّوں اور ٹھگوں کا مجمع رہتا۔ تہوار کے موقعے پر بنجارے تاڑی پی کر
زور زور سے گاتے پھرتے۔ ڈوم نقلیں کرتے۔ ویشیا ناریاں چھن چھن کرتی اپنی
گلیوں میں ٹہلتیں۔ امیر زادیاں سولہ سنگار کیے، گھی کے چراغ جلانے مندروں
کی اور آتیں۔" ۱۲۱

اس عبارت سے ایک مخصوص تمدن کی بھرپور عکاسی ہوجاتی ہے۔ زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ
ایسا ہو جو اس بیان میں شامل نہ ہو۔ قاری کے ذہن میں اس عہد کی پوری سماجی زندگی کا نقشہ کھنچ
جاتا ہے۔ یہ چوتھی صدی قبل مسیح کے موریہ سلطنت کا سماج ہے۔ موریہ سلطنت کے بانی چندر گپت
موریہ اور اس کے وزیر کوٹلیہ نے ایک مضبوط سلطنت کی بنیاد رکھی۔ حالاں کہ موریہ سلطنت سے
قبل ہی شہر وجود میں آنے لگے تھے لیکن چندر گپت کے عہد میں شہر اور گاؤں تیزی سے فروغ پانے
لگے۔ شہروں اور دیہاتوں میں نظم و نسق کے لیے الگ الگ لوگ تھے۔ مرکزی حکومت میں راجا اور
وزرا ہوتے تھے جن پر ملک کی حکومت کی ذمے داری ہوتی لیکن علاقائی نظم و نسق شاہی گھرانوں سے
تعلق رکھنے والے "راج پرش" چلاتے تھے۔ شہروں کا حاکم "ناگرک" ہوتا تھا اور گاؤں میں "گرامک"

حکومت کرتا تھا۔ یہی پورے سماج کا سیاسی ڈھانچا تھا۔ ادم پرکاش نے ایک مقام پر لکھا ہے کہ موریہ سلطنت میں خزانہ، دھات، سکّے ڈھالنے، نمک بنانے، گودام، جنگل، اسلحہ خانہ، وزن، چُنگی، تجارت، کتائی بُنائی، کاشتکاری، قصاب خانہ، چراگاہ، جوا، جیل، مویشی، کشتی بانی، بندرگاہ، طوائفوں، فوج وغیرہ کی نگرانی اور نظم و نسق کے لیے الگ الگ شعبے تھے۔"[۱۲۲]

اس لحاظ سے ملک کافی ترقی یافتہ تھا اور ایسے سماجی اور سیاسی ڈھانچے میں اس قسم کی تہذیب و تمدّن کی توقع کی جاسکتی ہے، جس کا ذکر قرۃ العین حیدر نے کیا ہے۔

عہدِ وسطیٰ کا ذکر کرتے ہوئے قرۃ العین حیدر نے دو تہذیبی دھاروں کے امتزاج پر زور دیا ہے۔ اس ضمن میں مصنّفہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان آنے کے بعد اسی ملک کو اپنا وطن سمجھا اور نہ صرف قدیم ہندوستانی تہذیب کو متاثر کیا بلکہ خود بھی اس کا اثر قبول کیا۔

سندھ پر مسلمانوں کا قبضہ ۷۱۲ء میں ہی ہوگیا تھا۔ محمد غوری نے ۱۱۹۲ء میں دہلی پر فتح پائی اور ہندوستان پر مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت قایم ہوگئی۔ مسلمان یہاں آکر بسے اور یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ مسلمان اپنے ساتھ جو تہذیب لے کر ہندوستان آئے تھے وہ مقامی تہذیب سے بالکل مختلف تھی۔ رفتہ رفتہ مسلمان پورے ہندوستان میں پھیل گئے اور ان کے ساتھ وہ تہذیب بھی سارے ملک میں پھیل گئی، جو وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ چوں کہ اس وقت مسلمان حکمران طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ لہٰذا مقامی لوگوں پر ان کی تہذیب کے گہرے اثرات مرتّب ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمان بھی مقامی تہذیب و تمدّن سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اور ان کی زندگی کے بیشتر شعبوں میں مقامی عناصر شامل ہوگئے۔ ہندی کے مشہور شاعر اور ادیب رام دھاری سنگھ دنکر کے مطابق:

> "ہندوؤں کی نقل کرتے ہوئے مسلمان بھی غزالی میاں، پانچ پیر، پیر بدر خواجہ ظفر وغیرہ خیالی دیوتاؤں کی عبادت کرنے لگے۔ مسلمانوں کے یہ پیر اکثر گرام دیوتا بن بیٹھے، اور ہندو اور مسلمان سب درگاہوں پر سجدہ کرنے لگے۔ دشہرہ اور رتھ یاتراؤں کی طرز پر محرم کے جلوس نکالے جانے لگے، اور ہندو مسلمان بغیر کسی تفریق کے ان میں شامل ہونے لگے۔"[۱۲۳]

تہذیب و تمدّن کے اسی امتزاج کی عکاسی قرۃ العین حیدر نے "آگ کا دریا" میں ان

الفاظ میں کی ہے :

"اس کے سامنے ایک بالکل نئی اور عجیب و غریب دنیا پھیلی ہوئی تھی۔ جونپور، کاشی، ایودھیا اور بہرائچ۔ اور سب جگہوں کے مسلمان اس سے بالکل مختلف تھے۔ یہ لوگ جو بُت پرستوں کے طریقے سے رہتے تھے۔ پشمین پوشوں اور جوگیوں کے ساتھ درختوں کی چھاؤں میں بیٹھ کر گاتے ہوئے جھومتے تھے۔ ان کی عورتیں عبائیں پہننے کے بجائے عجیب طویل سا سفید یا رنگین چادر جسم پر لپیٹ لیتی تھیں اور ان کی آنکھوں میں بڑی حیا تھی۔" ۱۲۴

ہندوستانی مسلمانوں سے مختلف یہ مسلمان ابو المنصور کمال الدین ہے جو عرب سے آیا ہے۔ کمال الدین مقامی مسلمانوں اور خود کے درمیان بہت زیادہ مماثلث تلاش نہیں کر پاتا۔ لیکن یہی کمال کافی دنوں تک ہندوستان میں رہنے کے بعد ایک روز ڈاکو نظام کی یہ نعت سنتا ہے :

" اگر محمدؐ اوتار جنم نہ لیتے
تو اللہ کی حکومت ترلوک میں قایم نہ ہوتی
نمو نمو ہے عبداللہ اور آمنہ
جے ہو مکہ نگری کی اور سارے اولیا کی اور بی بی فاطمہ کی
جو سارے جگ کی ماتا ہیں
جے ہو اُتر میں ہمالہ کی جس کے قدموں میں ساری کائنات
پھیلی ہے
جے ہو پورب میں نکلتے سُوریہ کی
اب میں ورنداون کے سامنے جُھکتا ہوں
بھگوان کرشن اور شری رادھے کو اور چاروں کھونٹ ندیوں
اور ساگروں کو میرا پرنام۔" ۱۲۵

اچانک کمال خود بھی جے ہو جے ہو گانے لگتا ہے۔ اس کے بعد کمال شادی کرتا ہے اور ایک ہندوستانی کسان کی طرح زندگی گزارنے لگتا ہے۔

تہذیب وتمدّن کے امتزاج کا نقطۂ عروج قرۃ العین حیدر اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوّل کے لکھنؤ میں تلاش کرتی ہیں۔ لکھنوی تہذیب کے مابین خالص مذہبی اعمال کے علاوہ شاید ہی کوئی تمدّنی فرق ان دو اہم فرقوں کے درمیان باقی رہا ہو۔ پورا لکھنؤ ایک رنگ میں رنگ چکا تھا۔ کھانے پینے کے طریقے، رسم ورواج، پوشاک کے علاوہ علمی، ادبی اور زبان کی سطح پر بھی کوئی فرق نظر نہ آتا تھا۔ اس شہر میں اُس عہد میں مسلمانوں کی اکثریت ہونے کی وجہ سے "مسلم تہذیب وتمدّن" ہندوؤں کی قدیم تہذیب پر غالب آگیا تھا۔ ہندوؤں نے بھی خود کو اس نئی تہذیب میں غرق کر لیا تھا۔ قرۃ العین حیدر کے مندرجہ ذیل اقتباس، جو کہ "آگ کا دریا" سے ماخوذ ہے، سے اس عہد کے لکھنؤ کے تمدّن کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے:

"لکھنؤ کے رومی دروازے پر پہر دن چڑھنے کی نوبت بجنے والی تھی۔ بیل گاڑیاں اور شکرم خرخ چوں کرتی دیہات کی طرف سے شہر میں داخل ہو رہی ہیں....

.... چوک اور نخاس میں چہل پہل شروع ہو گئی تھی۔ امراء کے محلات پائیں باغ صاف کیے جا رہے تھے۔ ملازمین باسی پھولوں کے گجرے اور گلدستے سمیٹ رہے تھے۔ مہریاں خوش گپیوں میں مصروف تھیں۔ سڑکوں کے کنارے سانقوں اور تنبولیوں نے اپنی اپنی دوکانوں کی آرائش شروع کر دی تھی۔ لوگ آتے تھے اور دو گھڑی ہنس بول کر زردہ کھا کر یا حُقّے کے دوکش لگا کر اپنے کاروبار میں مصروف آگے بڑھ جاتے تھے۔

پھر دوپہر کی نوبت بجی۔ طعام خانوں کی رَونق دوبالا ہوئی۔ بھٹیارنیں مصروف ہوئیں۔ لوگ اپنے اپنے کارخانوں سے کھانا کھانے کے لیے نکلے۔ دیوان خانوں میں دسترخوان بچھے۔ بیگمات نے خس کی ٹٹّیوں کے پیچھے چوسر کی بساطیں بچھائیں۔ مہریاں اور خواص پاندان کھول کر بیٹھیں۔ لڑکیاں بالیاں چُنریاں رنگنے میں مصروف ہوئیں......

پھر چوتھا پہر آیا۔ سورج ڈوبنے لگا...... گلی کوچوں میں سے نغمے کی آوازیں بلند ہونا شروع ہوئیں۔ خوش شکل، خوش لباس کنجڑنیں، تیز

طرح اور تنبولنیں۔ حسین اور حاضر جواب بھٹیارنیں، ساون اور لاونیاں گاتی پھرتی تھیں۔ گلی کے لڑکے بیت بازی کرتے جاتے تھے اور گولیاں کھیلتے تھے۔ غریبوں اور امیروں کے مکانوں سے ستار اور جل ترنگ اور تان پورے کی صدائیں بلند ہو رہی تھیں۔"۱۲۶

اس عہد کے لکھنؤ کی پوری زندگی مندرجہ بالا اقتباس میں سمٹ آتی ہے۔ یہ لکھنؤ نوابوں، امراء و روٴسا کا لکھنؤ تھا۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد لکھنؤ کا یہ رنگ آہستہ آہستہ پھیکا پڑنے لگا۔ انگریزی حکومت کی باقاعدہ بنیاد پڑنے کے بعد وہ اقدار کمزور پڑنے لگیں جو پچھلے دور سے وابستہ تھیں۔ رفتہ رفتہ زراعتی نظام کی جڑیں کمزور پڑنے لگیں اور اس کی جگہ سرمایہ دارانہ نظام ابھرنے لگا۔ ساتھ ہی نظام کی مناسبت سے سرمایہ دار طبقہ بھی وجود میں آیا۔ اسے پرانی اقدار کی پرورش کرنے کے لیے نہ تو وقت تھا اور نہ ہی دلچسپی۔ یہ طبقہ وقت کی دوڑ میں پیچھے نہیں رہنا چاہتا تھا۔ اور وقت کے ساتھ ساتھ چلنے کے لیے پرانی اقدار سے رشتہ منقطع کر کے انگریزیت کا رنگ قبول کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ ایک نئی تہذیب، ایک نئے تمدن نے سماج میں اپنا مقام بنانا شروع کیا۔ یہ جدید دور کی تہذیب تھی۔ جدید دور کے تہذیب و تمدن کے متعلق بھی قرۃ العین حیدر کے یہاں لکھنؤ کی مثال ملتی ہے۔ دراصل ان کے ناولوں میں جدید دور کی عکاسی میں بیشتر مقامات پر مرکز لکھنؤ ہی ہوتا ہے۔ "میرے بھی صنم خانے" سے مندرجہ ذیل مثال ۱۹۴۰ء کے اردگرد کے لکھنؤ کی عکاسی کرتا ہے:

"یہ نیا لکھنؤ ہے۔ لیکن برج کے پار فسانۂ آزاد، مرزا رسوا اور اودھ پنچ کا لکھنؤ بھی ابھی زندہ ہے۔ نخاس میں پنکھیوں کی محفلیں جمتیں۔ چین و جاپان کی لڑائی مسولینی کی ادیس بابا پر چڑھائی کا ذکر خیر ہوتا ہے۔ بٹیروں اور کنکوؤں کے معرکے ہوتے۔ ان کی گیتوں میں اداسی اور مایوسی تھی لیکن وہ خوش باش لوگ تھے جو اپنے دکھوں کے باوجود دوسروں کے کام آنے کی کوشش کرتے۔ جو کبیر کے دوہے اور انیس کے شعر پڑھتے پڑھتے عمر بتا دیتے تھے اور مرتے وقت بھی ضلع جگت سے باز نہ آتے۔ مختلف استادی گھرانوں کی گائیکی کا تقابل یا مشاعروں کا معرکہ

ان کے لیے گویا زندگی اور موت کا سوال تھا۔ فسانۂ عجائب کا طلسم ابھی باقی تھا۔ بیگمات مٹی اور حنا کا عطر استعمال کرتی تھیں۔ سکندر باغ اور حضرت گنج کی ٹھنڈی سڑکوں پر انگریز اب بھی گھوڑے پر سوار ہوکر ہوا خوری کے لیے نکلتے ہیں"[۱۲]

چار مختلف ادوار سے وابستہ یہ مثالیں وقت کے تسلسل اور اس تسلسل میں نہاں سماجی ارتقا کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔ سماجی ارتقا کے ساتھ سماجی زندگی میں تغیرات آتے رہتے ہیں۔ اور یہ تغیرات ہماری پوری زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ ہماری تہذیب اور ہمارا تمدن اسی وجہ سے تغیر پذیر رہتا ہے۔ یہ تغیرات ہمارے تاریخی ارتقا کی سند ہیں اور ارتقا میں یقین اور تاریخی ارتقا کی صحیح سمجھ تاریخی شعور کو مستحکم بناتی ہے۔

اختتامیہ

تاریخ کا مفہوم، ہندوستان کی تاریخ کے متعلق مختلف نظریات اور ادبی تخلیقات میں تاریخی شعور پر نظریاتی بحث کے بعد آٹھ حصّوں (وقت، ذہنی رویّے، سماجی ڈھانچہ، سماجی تحریکیں، سیاسی صورتِ حال، ادب اور تہذیب و تمدّن) پر مشتمل قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں تاریخی شعور پر بحث کے ذریعے قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور، جو کہ فطری طور پر ان کے ناولوں میں اُبھرتا ہے، کی کافی حد تک نشاندہی ہو جاتی ہے۔ دراصل دوسرے باب میں ہندوستان کی تاریخ کے متعلق جن نظریات پر بحث کی گئی ہے، ان میں سے کسی بھی نظریے کے ساتھ قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کو وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ کسی بھی ناول نگار کے لیے حد درجہ دشواری در پیش آئے گی اگر وہ کسی ملک یا کسی عہد کی اقتصادی تاریخ کو اپنے ناولوں میں تفصیل سے زیرِ بحث لائے۔ سماجی حقائق اور سیاسی اور سماجی تاریخ ہی بیشتر ناولوں کے پلاٹ میں شامل ہوتی ہے۔ قرۃ العین حیدر چونکہ مسلسل ارتقا کو سماج کے وجود اور زندگی کے وجود کی سند تصوّر کرتی ہیں۔ لہٰذا ان کے تاریخی شعور میں وقت کی بڑی اہمیت ہے اور یہی ان کے تاریخی شعور کا سب سے بڑا جوہر ہے۔ اس کے علاوہ ذہنی رویّوں کے ذریعے ہندوستان کے مختلف ادوار کے ذہنی ارتقا اور ذہنی سطح کی نشاندہی انھوں نے بڑے خوب صورت انداز میں اور بڑی کامیابی کے ساتھ کی ہے۔ سماجی ڈھانچوں، سماجی حالات، سماجی تحریکوں، سیاسی صورتِ حال، ادب اور تہذیب و تمدّن کی عکاسی کے ذریعے مصنّفہ نے ہندوستان کی مکمّل سماجی اور سیاسی، مذہبی اور اقتصادی تصویر پیش کی ہے جو کہ ایک پختہ ذہن اور عمدہ تاریخی شعور کی علامت ہے۔

تاہم چند مقامات پر وہ بڑی حد تک قوم پرستوں کے نظریے کے نزدیک پہنچ جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر "آگ کا دریا" اور "آخرِ شب کے ہمسفر" میں انھوں نے مشنریوں کے ذریعے مقامی لوگوں کو عیسائی بنانے کا ذکر تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ ان کے بیانات سے ایسا گمان ہوتا ہے کہ حکومت اور مشنریاں باہمی تعاون کے ذریعے بہت بڑے پیمانے پر مقامی لوگوں کو عیسائی بنانے کی تحریک چلا رہے تھے۔ اس قسم کے خیالات قوم پرستوں نے ہی پیش کیے ہیں۔ تبدیلیٔ مذہب کا کام مشنریوں نے کیا ضرور لیکن اتنے بڑے پیمانے پر نہیں کیا، جیسا کہ بیانات سے ظاہر ہوتا ہے۔

اسی طرح قرۃ العین حیدر کا یہ خیال کہ ہندوستان انگریزوں کی آمد سے قبل دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک تھا، بحث طلب ہے۔ بلاشبہ ہندوستان کپڑے کی صنعت میں لاثانی تھا اور ہندوستان کی دیگر صنعتیں بھی کافی ترقی یافتہ تھیں لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا صنعتی ملک تھا۔

اس کے علاوہ قرۃ العین حیدر کمیونسٹ تحریک اور کمیونسٹوں کے معاملے میں معروضیت قایم نہیں رکھ پاتیں۔ ان کے کمیونسٹ کردار کبھی موقع پرست تو کبھی فیوڈل ذہنیت کے اور کبھی بے وقوفی کی حد تک آدرش وادی ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک کمیونسٹ خیالات "اپر مڈل کلاس" کے نوجوانوں کو طالب علمی کے زمانے میں متاثر کرتے ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ سارا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔

ان چند پہلوؤں سے قطع نظر اگر پچھلے باب میں کی گئی بحث کی روشنی میں قرۃ العین حیدر کے تاریخی شعور کا اندازہ لگایا جائے تو اتنا کہنا کافی ہوگا کہ مصنفہ نے اپنی تمام تخلیقات میں، جس میں انھوں نے تقریباً ڈھائی ہزار سال کی ہندوستان کی تاریخ کا احاطہ کیا ہے، بے حد متوازن، مثبت اور معروضی تاریخی شعور کا ثبوت دیا ہے۔

1. Hegel's Philosophy of Nature, Vol.I, Edited and Translated by M.J. Petry (London: George Allen and Unwin, 1970) p.231.
2. Ibid., p. 233.
3. Martin Heidegger, 'Being and Time' (Great Britain: Basil Blackwell Southampton, 1983), p. 456.

4 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ اردو کتاب گھر دہلی ۱۹۸۴ء ۔ ص ۔ ۳۰۷

5 قرۃ العین حیدر ۔ آخرِ شب کے ہم سفر ۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڈھ ۔ ص ۔ ۳۴۸

6 قرۃ العین حیدر ۔ میرے بھی صنم خانے ۔ مکتبہ جدید لاہور ۱۹۵۴ء ص

7 ایضاً ۔ ص ۔ ۲۹۹

8 آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۳۹۹

9 ایضاً ۔ ص

10 ایضاً ۔ ص ۔ ۳۴۷

11 ایضاً ۔ ص ۔ ۷۰۲

12 ایضاً ۔ ص ۔ ۱۵۵ ۔ ۵۶

13 ایضاً ۔ ص ۔ ۲۴۵

14 ایضاً ۔ ص ۔ ۲۴۶

15 ایضاً ۔ ص ۔ ۱۵

16 ایضاً ۔ ص ۔ ۱۵

17. Romila Thapar, 'A History of India' Vol.I (Penguin London 1966) p. 64

18 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۲۵

19 ایضاً۔ ص۔ ۲۵

20. Upnishads: Edited by K.D. Bahadur, 'Swetashwatara Upnishad' Chapter I.-(Heritage, Delhi) 1979, p.105.

21. Ibid, Chapter III, p.126.

22 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۲

23 ایضاً۔ ص۔ ۳۱

24 ایضاً۔ ص۔ ۲۲

25. T. Balamurty, "Buddhist Philosophy": "Buddhism- The Marxist Approach". (ed.) P.P.H. Delhi, 1970, p.47.

26 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۸۱

27. Saunders, Dale - "Buddhism in Japan: With an Outline of its Origin in India" Tokyo 1976, p.49.

28 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۸۴

29 ایضاً۔ ص۔ ۷۳

30. M. Hiriyanna, "The Essentials of Indian Philosophy" London 1949, p.108.

31. D.B. Chattopadhyaya, "Indian Philosophy, A Popular Introduction" PPH, Delhi 1964, p.110.

32. M. Hiriyanna, "The Essentials of Indian Philosophy" p.115.

33 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۸۴

34 قرۃ العین حیدر۔ چاندنی بیگم۔ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۹۰۔ ص۔ ۴۴

35 قرۃ العین حیدر۔ گردش رنگِ چمن۔ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۸ء۔ ص۔ ۲۹۵

36 ایضاً۔ ص۔ ۴۷۴

38 ایضاً۔ ص ۔ ۱۱۴

39 قرۃ العین حیدر ۔ آخرِ شب کے ہم سفر۔ ص ۔ ۳۲۷

40 ایضاً۔ ص ۔ ۳۲۷

41. K. Damodaran, 'Indian Thought' (Delhi PPH) 1975, p.67.

42 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۳۱

43. Sharma, R.S.- 'Sudras in Ancient India' A Social History of Lower Order. Down to Circa A.D. 600. Motilal Banarsidas, Delhi, 1980, p.71.

44. Ibid., p.140.

45 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۵۲

46. Romila Thapar, 'History of India', Vol.I (London: Penguin, 1966) p.52.

47. K. Damodaran, Indian Thought (Delhi: PPH, 1975) p.65.

48 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۵۱

49 ایضاً۔ ص ۔ ۹۶

50 تنجتو۔ مہا بھارت (سنسکرت) بھون دانی ٹرسٹ لکھنو، ۱۹۷۵۔ ص ۔ ۱۱۴

51. Sri Ram, 'Social Structures and Values in Later Smritis' (Calcutta) 1972, p.64.

52 قرۃ العین حیدر ۔ آخر شب کے ہم سفر ۔ ص ۔ ۴۷

53 قرۃ العین حیدر ۔ گردشِ رنگِ چمن ۔ ص ۔ ۱۴۷

54 ایضاً۔ ص ۔ ۱۷۶

55 قرۃ العین حیدر ۔ آخر شب کے ہم سفر ۔ ص ۔ ۸۵

56 ایضاً۔ ص ۔ ۸۱

57 قرۃ العین حیدر ۔ میرے بھی صنم خانے ۔ ص ۔ ۴۰۳

58 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۱۵۳

59 ایضاً ۔ ص ۔ ۳۶، ۳۳۵

60 ایضاً ۔ ص ۔ ۵۴۶

61 ایضاً ۔ ص ۔ ۴۹۴

62 ایضاً ۔ ص ۔ ۴۹۹

63 قرۃ العین حیدر ۔ آخر شب کے ہم سفر ۔ ص ۔ ۴۶

64 ایضاً ۔ ص ۔ ۵۱

65 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۲۱۸

66 ایضاً ۔ ص ۔ ۳۷۵

67. Bipan Chandra, 'Communalism in Modern India' (Ghaziabad) 1984, p.82

68 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۳۷۶

69. Resolution of Government of India, 13 June 1873, para 7, (Gazette of India).

70. Sufia Ahmad, 'Muslim Community in Bengal', 1884-1912, (Oxford University Press, Decca) 1974, p.14.

71 قرۃ العین حیدر ۔ میرے بھی صنم خانے ۔ ص ۔ ۵۹ ۔ ۵۸

72 قرۃ العین حیدر ۔ سفینۂ غم دل ۔ لاہور ۔ ۱۹۵۲ء، ص ۔ ۲۳

73 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۳۷۹

74 ایضاً ۔ ص ۔ ۲۵، ۲۴، ۳۲۳

75 अयोध्या सिह, "भारत का मुक्ति संग्रम" पृ० ९० - ९९

76 قرۃ العین حیدر ۔ سفینۂ غم دل ۔ ص ۔ ۲ ۔ ۳۰۱

77. Larry Collins and Dominique Lapierre, 'Freedom at Midnight' (New York, 1975) p.226.

78. Ibid., p.227.

79 قرۃ العین حیدر ۔ سفینۂ غم دل ۔ ۳۰۶

80 میرے بھی صنم خانے۔ ص۔ ۸۱۔۳۸۰

81 ایضاً۔ ص۔ ۴۲۶

82. Y.V. Gankovsky and L.R. Gordon Polonskaya, 'A History of Pakistan' (Moscow: Nauka Publishing House, 1964)p.113.

83 قرۃالعین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۸۶۔۸۵۔۴۸۴

84. K. Callard, Pakistan -'A Political Study' (London, 1957) p.50 (Census of Pakistan 1951, Vol.V, Karachi, 1951, p.75, Table-II)

85 قرۃالعین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۴۹۵

86 قرۃالعین حیدر۔ چاندنی بیگم۔ ص۔ ۳۳۴

87 ایضاً۔ ص۔ ۳۳۹

88 अलखानी पृ० ४

89 قرۃالعین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص ۱۵۰

90. Satish Chandra, 'Introduction to Social Life and Concepts in Medieval Hindi Bhakti Poetry' by Savitri Chandra Shobha (1983), p.2.

91 قرۃالعین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۴۵

92 ایضاً۔ ص۔ ۱۷۷

93 ایضاً۔ ص۔ ۳۲۶

94. Sumit Sarkar, 'Modern India' - 1885-1947' (McMillan) Delhi, 1983, p.150-151.

95 قرۃالعین حیدر۔ کارِ جہاں دراز ہے۔ جلد دوم۔ یونیورسل لیتھو پریس۔ ۱۹۷۹۔ ص۔ ۲۳۹

96 قرۃالعین حیدر۔ آخرِ شب کے ہم سفر۔ ص۔ ۵۰

97. Sumit Sarkar, 'Modern India'- 1885-1947', p.314.

98 قرۃ العین حیدر۔ آخرِ شب کے ہم سفر۔ ص۔ ۵۱

99. D.M. Larskey, 'Bengal Terrorism' - Calcutta, 1975, p.125.

100 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۳۲۳

101 ایضاً۔ ص ۳۸۳ - ۳۸۲

102. Sumit Sarkar, 'Modern India-1885-1947', p.381.

103 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۳۸۱

104. Hiren Mukherji, 'The Legacy we Cherish - 60 years of the C.P.I.' (New Age Printing Press) Delhi, 1985 pp.15.

105 قرۃ العین حیدر۔ سفینۂ غمِ دل۔ ص۔ ۳۷

106 قرۃ العین حیدر۔ میرے بھی صنم خانے۔ ص۔ ۴۰۶

107 ایضاً۔ ۴۶۴

108. Ramesh Chandra Mazumdar, 'History of Freedom Movement in India' -Vol.III, (Calcutta), 1975, p.809.

109. Abul Kalam Azad, 'India Wins Freedom' (Orient Longman) Calcutta, 1959, p.197.

110 قرۃ العین حیدر۔ میرے بھی صنم خانے۔ ص۔ ۴۶۴

111 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۴۶۱

112 ایضاً۔ ص۔ ۴۷۵

113 قرۃ العین حیدر۔ آخرِ شب کے ہم سفر۔ ص۔ ۳۳۲

114 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۵۲

115. Elizabeth. A. Reed, 'Hindu Literature or the Ancient Book of India' (Delhi) 1979, p.354.

116 قرۃ العین حیدر۔ آگ کا دریا۔ ص۔ ۱۴۴

117. Bharat Muni, 'Natya Shastra'. (Translated in English by Manmohan Ghosh) Vol.II, Calcutta, 1967, p.232.

118 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۱۲۳

119 ایضاً ۔ ص ۔ ۱۵۴

120 قرۃ العین ۔ آخر شب کے ہم سفر ۔ ص ۔ ۱۰۱

121 ایضا ۔ ص ۔ ۳۰

122 ओम प्रकाश, प्राचीन भारत का इतिहास, नई दिल्ली, १९७१ पृ० १२१

123 दिनकर, संस्कृति के चार अध्याय पृ० २६०

124 قرۃ العین حیدر ۔ آگ کا دریا ۔ ص ۔ ۱۵۰

125 ایضاً ۔ ص ۔ ۱۹۵ ۔ ۱۹۴

126 ایضاً ۔ ص ۲۳۹

127 قرۃ العین حیدر ۔ میرے بھی صنم خانے ۔ ص ۔ ۱۷۰

کتابیات

۱۔ قرۃ العین حیدر :
'میرے بھی صنم خانے' مکتبہ جدید۔ لاہور۔ سنہ ۱۹۴۹ء

۲۔ قرۃ العین حیدر :
'سفینۂ غم دل' مکتبہ جدید۔ لاہور۔ سنہ ۱۹۵۲ء

۳۔ قرۃ العین حیدر :
'آگ کا دریا' ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ دہلی۔ سنہ ۱۹۸۴ء

۴۔ قرۃ العین حیدر :
'کارِ جہاں دراز ہے' (جلد اوّل) ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ علی گڑھ سنہ ۱۹۷۷ء

۵۔ قرۃ العین حیدر :
'آخرِ شب کے ہمسفر' ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ علی گڑھ۔ سنہ ۱۹۷۹ء

۶۔ قرۃ العین حیدر :
'کارِ جہاں دراز ہے' جلد دوم۔ بمبئی۔ سنہ ۱۹۷۹ء

۷۔ قرۃ العین حیدر :
'چار ناولٹ (دلربا۔ سیتا ہرن۔ چائے کے باغ۔ اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجو) ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ علی گڑھ۔ سنہ ۱۹۷۹ء

۸۔ قرۃ العین حیدر :
'گردش رنگِ چمن۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ سنہ ۱۹۸۸ء

۹۔ قرۃ العین حیدر :
'چاندنی بیگم'، ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ دہلی۔ سنہ ۱۹۹۰ء

۱۰۔ مجنوں گورکھپوری :
'ادب اور زندگی'، اردو گھر۔ علی گڑھ۔ سنہ ۱۹۸۴ء

1. Ahmad, Sufia,
   Muslim Community in Bengal - 1884-1912, Decca, 1974.

2. Ali, Sheikh,
   History, It's Theory and Method, Mcmillan India, 1958.

3. Balamurty,T.
   Buddhist Philosophy, P.P.H. Delhi, 1970

4. Baghchee, M.
   The Asiatic Society: A Brief History, PPH Delhi, 1984.

5. Bharat, Muni
   Natyashastra, (Translation and Commentary by Manmohan Das) Vol I, II, Calcutta, 1967.

6. Callard, K.
   Pakistan - A Political Study, London 1954.

7. Chandra, Bipin.
   Communalism in Modern India Ghaziabad 1984.

8. Chattopadhyaya, D.B.
   Indian Philosophy - A popular Introduction, P.P.H. Delhi 1964.

9. C.P. Gooch.
   History and Historians of Nineteenth Century, London 1913.

10. Damodaran, K.
    'Indian Thought' P.P.H. Delhi 1975.

11. Desai, A.R.
    'Social Background of Indian Nationalism' Bombay, 1957.

12. Engles, F.
    'Origin of Family private property and State' Progress Publishers Moscow, 1977.

13. Gangovsky, Y.V. and Polonskaya, L.R.G.
    'A History of Pakistan', Nauka Publishing House, Moscow 1964.

14. Heidegger, M.
    'Being and Time' Southampton 1983.

15. Hegel.
    'Hegal's philosophy of Naturre' Vol. I, II. (Edited and translated by M.J. Petty) Allen and Unwin, London, 1978.

16. Hiriyanna, M.
'Essentials of Indian Philosophy'
Allen and Unwin, London, 1949.

17. Jaiswal, K.P.
'Hindu Polity' Calcutta, 1931.

18. Kosambi, DD.
'The Culture and Civilization of Ancient India'
Delhi, 1972.

19. Kosambi, D.D.
'An Introduction to the Study of Indian History'
Bombay 1975.

20. Larry Collins and Dominique. L.
'Freedom at Midnight' New York 1975.

21. Larsky, D.M.
'Bengal Terrorism' Calcutta, 1975.

22. Marx, Karl.
'Selected Writings in Sociology and Social Philosophy (Edited by Bottomore and Rubel)
Penguin, London 1961

23. Marx, Karl
'Grundrisse' Penguin, London 1973.

24. Marx, Karl and Engles Fredricks
'Manifesto of the Communist Party'
Progress Publishers, Moscow, 1977.

25. Marx, Karl.
'Marxism and Art' (Edited by Barel Lang and William Forest) New York 1972.

26. Mill James,
'History of British India' Vol. I, II, London 1958.

27. Mazumdar, R.C.
'History of Freedom Movement' Vol. I, II, III.
Calcutta 1962-63.

28. Mukhia, Harbans.
'Communalism A Study in Socio-historical Perspective'. Social Scientist Vol. I, No. 1
Delhi 1972.

29. Mukherji, Hiren
'The Legacy we cherish'. 60 years of C.P.I.
Communist Party Publication, Delhi 1985.

30. Ram, Sri.
'Social Structures and Values in Later Smritis',
Calcutta 1972.

31. Reed, Elizabeth.
'Hindu Literature or the Ancient Book of **India'.**
Delhi 1979.

32. Roy M.N.
'India in Transition Bombay 1972.

33. Sarkar, Subhodhan
'Marx on Indian History' in Homage to Karl Marx
A Symposium edited by P.C. Joshi, P.P.H.
New Delhi 1959.

34. Sarkar, Sumit.
'Modern India - 1865 - 1947', Mcmillan,
Delhi, 1983.

35. Sarkar, Susobhan
'Bengal Renaissance and Other Essays'.
New Delhi 1970

36. Saunders, Dale.
'Buddhism in Japan - with an outline of it's
origin in India, Tokyo 1976.

37. Sharma, R.S.
'Sudras in Ancient India - A History of Lower
Order' - Delhi 1980.

38. Thapar, Romila.
'History of India' Vol. I, Penguin, London, 1966

39. Thorner, D.
'Marx on India and the Asiatic Mode of
Production', Contribution to Indian Sociology
No.9, 1966.

40. Welleck, Rene and Austin, Warren
'The Theory of Literature', Penguin,
London 1985.

Census

Census of Pakistan, 1951 Vol. V, Government of Pakistan,
Karachi, 1951

ہندی

आरिगपूणि,

"लेखक का दायित्व", आलोचना, नई दिल्ली, संपादक नामवर सिह, अंक ३७

अयोध्या सिंह,

"भारत का मुक्ति संग्रम" नई दिल्ली, १९७१

अब्दुल कुददूस गंगोही,

"अलखबानी रूश्दनामा", अनुवाद एंव भूमिका सैयद अतहर अब्बास और शैलेश जैदी, अलीगढ,

१९७१

मैनेजर पाडेय,

"साहित्य और इतिहास दृष्टि" पीपुल्स लिटरेसी, नई दिल्ली, १९७१

तुच्चतु,

"महाभारत", भुवनवाणी ट्रस्ट, लखनउ १९७५

रामधारी सिह "दिनकर",

"संस्कृति के चार अध्याय", पटना, १९६६

त्रिभुवन सिंह,

"हिन्दी उपन्यास और यथार्थवाद", वाराणसी, १९६५

कुर्रतुल ऐन हैदर,

"आग का दरिया", नेशनल बुक ट्रस्ट, दिल्ली, १९७०